

博士学位請求論文

指導教員 東山弘子教授

カウンセリングにおける宗教性

——アニミズム的汎神論的宗教性とトポス——

(要約版)

佛教大学大学院

教育学研究科 臨床心理学専攻

加藤廣隆

目次

第1章	問題と目的	1
第2章	日本人の宗教性 ―日本人の宗教性とカウンセリングの関わりについて―	4
第1節	アニミズム的汎神論的宗教性のなかで創造された「物語」	
1.	神様とお地蔵様とが話し合いをした「物語」	
2.	母の喪の仕事を進めた「物語」	
3.	墓参から生まれた父との関係再創造の「物語」	
第2節	日本人のアニミズム的汎神論的宗教性	
第3節	悩みの文化的基盤	
第4節	日本人の「物語」の創造	
第3章	カウンセリングにおけるトポスのもつ意味 ―釘拔地蔵石像寺のトポスについての一考察―	17
第1節	釘拔地蔵石像寺の位置	
第2節	平安京における聖地としてのトポスのもつ意味	
第3節	聖地としてのトポスのもつ心理学的意味	
第4節	境界の地がもつ心理学的意味と釘拔地蔵石像寺	
第5節	癒しと変容のうつわとしての釘拔地蔵石像寺の境内	
第4章	事例研究 ※	37
第5章	総合考察と今後の課題	44
文献		49

第1章 問題と目的

人間の苦悩は生活の文化的基盤との関連を持つ。どのような文化に近づき、どのような文化のなかで、どのような自我と自己とのありようで悩むのかである。現代の日本人は、日本古来の文化のなかで生きている人もいれば、西洋的近代自我を強くもつ生き方を選ぶ人もいる、また、その両者のはざまで生きる人もいる。現代日本人を癒すには、日本文化のなかで生きているのであれば日本文化のなかで癒す道があるであろうし、西洋文化のなかでの悩みなら西洋文化のなかで癒される。現代の一人の日本人が、日本の文化のあいまいな自我のなかで悩むのか、西洋文化のなかで西洋的な自我の悩みなのか、日本文化と西洋文化の差のなかであいまいな自我と西洋的自我の差に悩むのか、苦悩の文化的基盤がどこにあるのかは、カウンセリングが成り立つために重要な意味をもつ事柄である。

人間の苦悩に関わる生活の文化的基盤には、文化としての宗教性が影響を与える。日本文化のなかで、日本人の宗教性を持つクライアントが悩むのなら、カウンセリングの過程で、日本人の宗教性のはたらきによって癒しの道が見える可能性がある。生活の文化的基盤としての日本人の宗教性は、カウンセリングに影響を与える。

日本人の無意識の中には、縄文時代より流れてきた日本人の宗教性が、現代も息づいている。日本人が縄文時代の昔より、自然を手本とし、自然の一員として生きてきたことから生まれた、永遠に循環を繰り返すいのちの循環の真理と、あらゆるもののいのちの平等性の真理が、日本人の宗教的心情の根底にある原型である（梅原、2001、286-89頁）。人間は過去を乗り越えて、よい方向性を持って進化、発展してきたとの人間中心の進化論的な西洋の伝統の視点と相違して、日本人は、生命の永遠の循環といのちの平等性を顕現させている森羅万象に自然（ジネン）な真理を見て、魂を投影して、山川草木から仏・菩薩、先祖に至るまで、霊力を与え、畏敬の念の対象としてきた。門脇（1983）は「日本人の宗教性は重層構造を成していて、ユングの深層心理学が教えているように、人間の集合的無意識の原型は多く古代の神話のうちに発見できるものであることからわかるように、古代人の宗教性は現代日本人の宗教心をもっとも深く規定しているものであることは疑う余地がない（14頁）」と述べている。

日本人の深層にある宗教性の象徴が生きている寺内のトポスにあるカウンセリングルームにおいて、臨床心理士としてカウンセリングを行うことで、カウンセリングの過程にお

いて、クライアントの深層に息づく縄文時代以来の宗教性のはたらきがカウンセリングに影響を与えることを経験してきた。大いなるものの象徴が生きているトポス（寺）のなかでのカウンセリングの過程においては、クライアント自身の宗教性が強くはたらくことが生じる。心理的に意味がある「とき」に布置された現象の現れが見られる。クライアントは、クライアント自身の宗教性とトポスの影響のなか、大いなるものと出会うヌミノース体験や、神仏や先祖との能動的想像法の体験や、意味深い巡りあわせの気付きの体験を得る。クライアントはセルフ（魂）の象徴として現れてきた神仏や先祖のイメージとの対話や関わりを持つ。

魂の象徴としての日本人の深層にある神仏や先祖のイメージがもつ救済作用によって、クライアントは、心的課題を進め、癒され、心におさまりを得て、魂との関係を回復する。魂の象徴としてのイメージとの対話や関わりを持つことによる意識と無意識の調和の体験は、日本人の文化としての宗教性を基盤として、個人の神話である「物語」を生む。

カウンセリングの目標の一つに、クライアントが人間社会や自分自身と関わることができ、結びつきに癒され、心におさまりが得られて、そのなかに生きることのできる「物語」の創造があると思われる。日本人がつくる「物語」はその個人が所属する文化の影響を受けて、あるいはそのなかで創造される。日本人の創る「物語」は、日本文化のなかにある日本人の宗教性の影響を受けることが多い。湯浅（1994）は「文化の伝統というものは、政治や経済よりずっと深い深層で、無意識の集合心理的下部構造をなしているように思う（106 頁）」と述べている。

クライアントとカウンセラーが、カウンセリングの過程に身を任せる、固有の雰囲気と様相をもつ場としてのトポスは、カウンセリングの過程において重要なはたらきをする。クライアントとカウンセラーが、トポスに対する知恵をはたらかせ、トポスに主体的な価値を見いだすのなら、トポスは意味をもつ。トポスの知がカウンセリングを進める一面をもっていると言ってもいいと思われる。

カウンセリングルームが存在するのは日本人の宗教性が象徴として生きている寺の境内である。河合（俊）（2008）は「お寺や神社は死んでしまった象徴ではなくて、まだ使え、生きているリソースなのである（20 頁）」と言う。諸仏諸菩薩を含めた境内のありよう、それらによる固有の雰囲気と様相を含めて、トポスははたらきをもち、カウンセリングのうつわとなる。寺境内と、そのなかにあるカウンセリングルームは、クライアントとカウンセラーの魂の主体的なはたらきと守りのうつわであり、心の変容のうつわとしてのトポ

スとなる。東山（弘）（1993）は「創造的なエネルギーが十分に生きてくるためには、それを十分に保持できる確かなうつわが必要である（196 頁）」と述べている。

カウンセリングの過程で、日本人の深層に息づく日本人の宗教性とその象徴が生きているトポスを基盤として、ヌミノースな体験や布置の気付きや能動的想像法によって、クライエントは、セルフ（魂）の象徴のイメージである仏菩薩や、先祖や亡くなった近親者との対話や関わりのなかから「物語」を創造する。「物語」の共有がカウンセラーとクライエントの関係を成立させているとき、創造された「物語」を主体的に自分のものとすることを転機として、クライエントの内に「物語」のなかに生きることが可能となる変化が生まれる。

ヒルマン（Hillman, J.）（1975/1997）は「心理学と宗教の混じり合いは、異なった流れの合流というより、それらの源泉が同一であることによるのだから、どちらも魂に由来するのである。心そのものが心理学と宗教を緊密に結びつける（317 頁）」と述べている。ユング（Jung, C. G.）（1932/1989）は、すでに 1932 年において、「誰もが、最終的には、生き生きした宗教が与えてきたものを自分が失ってしまったことに苦しんでおり、自らの宗教的態度を再び取り戻さなかった人は誰も実際には癒されていない（289 頁）」、「ここで宗教家が活動すべき領域が広がっていて、今こそ心理療法家と宗教家がこの巨大な精神的課題を達成するために手を握り、力を合わせるべき時だ（289 頁）」と述べている。カウンセリングに、日本人の宗教性とトポスが、どのようなあり方、どのような関わり方で、どのような影響を与えているのかを見ることには、心理療法と宗教性との関連という重要な問題を考える一つの糸口の提供として意味があると思われる。

本論文の目的は、日本人の宗教性の象徴が息づいているトポスである寺境内のカウンセリングルームでの、宗教性とトポスとがカウンセリングに与えた影響を、臨床心理学的視点と宗教学的視点から、論理的に、また事例を通して検討し、考察することである。

第2章 日本人の宗教性 ―日本人の宗教性とカウンセリングの関わりについて―

第1節 アニミズム的汎神論的宗教性のなかで創造された「物語」

カウンセリングの目標の一つに、クライアントが人間社会や自分自身と関わることができ、結びつきに癒され、心におさまりが得られて、そのなかに生きることのできる「物語」の創造があると思われる。「物語」はその個人が所属する文化のなかで創造される。日本人の創る「物語」は、日本文化のなかにある日本人の宗教性の影響を受けることが多い。梅原（2001）は、縄文時代より、日本人の宗教の根底にある原型は、いのちの平等性といのちの永久の循環という思想であり、これは現代日本人の根底にも根強くある（286-289頁）、と述べている。岩田（1990）は、自然と出会い、自然のなかにひそむ不思議と対面しながらの生活の中から、山川の神と野獣たちの精霊が生まれ、人間の魂と祖先の神が誕生した（45頁）、と言う。

日本人は大昔より現在まで、神秘的な現象を顕現する森羅万象を霊的存在にとらえ、山川、大木、奇石、日月、鳥獣、天皇、貴人、仏菩薩、宗祖、先祖、などに呪力や靈魂を与えて畏敬の念の対象としてきた。河合（隼）（1986）は、「日本人はユングの言う自我と自己との境界があいまいであり、両者は融合した形で体験される（150頁）」と言い、「『自己』は日本においては、山川草木の自然に投影されることが多い（151頁）」と述べている。森羅万象、天皇貴人、仏・菩薩、宗祖、先祖などは、ユング（Jung, C. G.）（1943/1977）の言うように、心的投影物、無意識の諸内容として理解されず、自明の現実として理解されていて（155頁）、今も日本人によって「カミやホトケ」として受け入れられている部分がある。

日本人の宗教性は、あらゆるものに靈魂を認める点でアニミズム的であり、畏敬の念の対象を、決定的な差別をせずにカミやホトケと呼ぶように、絶対的な区別をすることなく崇拝される点で汎神論的である。日本人のこの宗教性を「アニミズム的汎神論的宗教性」と呼ぶこととする。日本人はまた、「カミ」の住む自然のなかにはまりこむようにして、自然に従い、自然と感応し、自然の一部として生きてきた。梅原の言ういのちの循環性と平等性のなかで、人間を含む山川草木鳥獣虫魚などの森羅万象が、他との関係なしに独立して存在しているものは何一つなく、しかも、相依って共存しながら存在している在り方

を見てきた。このあり方を「相依的共存関係」と呼ぶこととする。自然の中の生活から森羅万象が相依的共存関係を顕している姿を、自然（じねん・ジネン）なあるがままの理想的な姿、永遠の真理の顕現と見て、森羅万象を敬い、呪力や靈魂を与えてきたのが日本人のアニミズム的汎神論的宗教性である。

日本人は、アニミズム的汎神論的宗教性による相依的共存関係のなかでの、人や仏・菩薩、先祖などを含めた森羅万象との出会いや結びつきの重要で意味深い巡りあわせを「縁」という言葉で表わしてきた。日本人は、非因果的な相依的共存関係として現れた事象に意味を感じてそれにコミットすることを、思いもよらない不思議なご縁を頂いて、というような言葉に表わすことが多い。不思議な縁は「物語」として語られる。人は、縁によって生まれた「物語」を語ることで、巡りあわせの重要性や意味深さが心に入り、その「物語」を自分にふさわしいものとして、そのなかに生きること、癒しやおさまりを得る。

僧侶であり、臨床心理士である筆者には、日本人の普遍的無意識の中にはアニミズム的汎神論的宗教性が息づいているように思われる。日本人の文化の中での日本人の「物語」の創造による癒しに、アニミズム的汎神論的宗教性がどのようなあり方で、どのようなにはたらき、どれほどかかわっているのかを見ていくことに意味があるように思われる。

筆者がカウンセラーである事例のなかから、日本人のアニミズム的汎神論的宗教性のなかから創造された「物語」を見てみる。筆者は臨床心理士であるとともにアニミズム的汎神論的宗教性が生きている寺の住職である。

（事例はすべて、プライバシー保護のために事実関係に修正を加えてある。）

1. 神様とお地蔵様とが話し合いをした「物語」

熱心な神道信者の20代独身女性のAが、京都へ観光に来たとき、筆者の寺の前を偶然に通るかかった。予定にはなかったがどういうわけだか、ふと、お参りしてみたい気持ちがわいてきて、引き寄せられるように寺に入った。偶然に境内のカウンセリングの案内張り紙が目にとまり、不思議なことに、そのときまでは一度もカウンセリングを受けようと思ったことがないのに、一回だけでいいから話を聞いてもらおうと思った。Aの当寺のカウンセリングルームへの来談動機は偶然と不思議の連続であった。Aは女性性のありように問題を抱えていた。一回だけと思っていたカウンセリングが続いた。1年がたった頃にAは、自分がどうしてここに通うことになったのかの不思議が解けたと、「私のところの神様とこちらのお地蔵様とのあいだで話ができていて、私をこちらに来るように導いてくださ

ったのです。ああそういうことだったのだ、と気づきました。不思議なご縁をいただきました」と語った。ここへ来るのは、神様とお地蔵様が話し合って決められたことなのだとのお告げをもらった雰囲気であった。A は、神道の信者である自分がお地蔵様の寺に来ていることの意味がわかり、「気が楽になった」と言う。カウンセラーは、A の余分な力が抜けた感じの姿に、腑に落ちたおさまりを感じた。

A の当寺のカウンセリングルームへの来談には布置されたものが感じられた。A が信仰している神様は男性神であった。当寺は地蔵菩薩を祀る寺である。地蔵菩薩は、あらゆるものの母体であり、万有を包み育てる大地母神の特性を源泉にもっている。A が自身の女性性の問題を扱うのには、地蔵菩薩という母なるものの胎内にもどることが必要であったのかもしれない。母なるものの胎内と言えるトポスである地蔵菩薩の境内で、カウンセリングをうけることには意味があった。1 年がたったときに、A はこの布置の意味を気づいた。魂での気づきが、男性神の「私が信仰している神様」が地母神的な「こちらのお地蔵様」と話しを取り決めた「物語」にあらわされている。共時的な布置の気づきが不思議な縁の「物語」として語られた。語りが理解されることで、A のなかで不思議が不思議ではなくなり、腑に落ちておさまりがついたのである。A のために話を取り決める神様とお地蔵様は、教義的な宗教観のなかにある神仏ではない。A にとって「カミやホトケ」は、日本人がアニミズム的汎神論的宗教性の心情で言う、霊験はあるが身近なカミやホトケであり、同等の立場で互いに存在意義をもって A を守る相依的共存関係にある。A は、アニミズム的汎神論的宗教性の心情をもって、カミやホトケの相依的共存関係をジネンなありようとして、その関係の中に自分を入れることで、「話ができていた」と表現し、物語ることのできる腑に落ちる「物語」を創造した。

2. 母の喪の仕事を進めた「物語」

20 代の女子大学生の B は、中学 1 年生の時に母親の急死を経験する。急に失った母のことを思い出さないように、過去に気持ちが行かないように、前を向いて歩きたいと頑張ってきた。しかし最近になって、下痢がつらく何事も前向きに考えられず心身症と診断されたと、以前からお参りしていた当寺のカウンセリングルームに来談する。初回面接の 3 日後に父方の祖母が死亡する。B は、里に帰り葬儀に出席した時に、母の葬儀とその後の法要で、自分が確かにその場にいたという感覚をもっていない自分に気付いて、自分だけのための母の法要をこのお寺でしてほしいと住職であるカウンセラーに、やむにやまれぬこ

となんだと言わんばかりの目で願う。魂からの願いとも言える真剣さにカウンセラーは応える。母の法要を終えた B は「今までの葬式や法事と違い、落ちついて素直にしっかりとおつとめをしているのだという感じがして、ほっとしました」とすっきりと安堵した表情で言う。

その後「今までは逃げていたのかなあ」と、自分の問題である母の喪の仕事の課題に取り組めるようになる。亡くなった祖母の初盆に里へ帰った時の、部屋にかけてある母の写真がふと目に入った経験を「そのときのお母さんの顔は、穏やかで優しくてあったかかった」と嬉しそうに弾んだ声で語る。母と穏やかな関わりが生まれる。「胸のなかにいるお母さんが話をしてくれるようになりました。お母さんの声が聞こえると安心でほっとします」と母との関係が深まっていき、下痢も止まり体調もよくなる。母の 13 回忌には、母の死の場に花束を持って訪れ、「今までのことや今のことを、小さな声で母に話すように言ってみたのです。すると、不思議に落ち着くことができました」と、母との心の対話ができるようになった。

日本の宗教性では死者は成仏して、仏菩薩と絶対的区別のないアニミズム的汎神論的宗教性の「カミやホトケ」の「ホトケ」となり、生者を守る。死者をホトケとして成仏させて、ご先祖様につながる永遠のいのちの循環のなかに組み込むのが、日本の祖先崇拜である。死者とともに生きることが、ジネンに生きる重要な要素として日本文化のなかにある。喪の仕事の心的課題として、残された生者の心のなかで、死者が成仏したと納得できるのは、死者に対しての気持ちがおさまるべきところにおさまり、生者が死者とともに生きることができる心の状態にあることである。心のこの状態は、生者と死者が重要で意味深い巡りあわせの相依的共存関係の中にあることを生きることであり、日本人が健全に生きることのできる条件の一つである。生者が死者とともに生きることができる心の状態になるためのイニシエーションが、葬儀にまつわる一連の儀式はじめ、年回法要である。

B の寺のカウンセリングルームへの来談と、初回面接 3 日後の祖母の死と、その葬儀参列による母の葬儀時の心理的不在の気付きには、布置されたものがあつた。結ばれていた縁の網の目が顕現したとすることができる。B は生きた儀式としての葬儀を経験せず、母の喪の仕事ができていなかった。B の望んだ自分のためだけの法要は、寺という場とふさわしいその時と住職というカウンセラーを得て、B のなかでの母の葬儀となり、ほっと安堵したと言うように腑に落ちる生きた儀式となった。生きた儀式によって魂がはたらき、「そのときのお母さんの顔は、穏やかで優しくてあたたかかった」、「胸のなかにいるお

母さんが話をしてくれるようになった」という母との縁の再創造としての「物語」が生まれた。また、母が死んだ場にお供えの花を持ての訪れは、母の死の場をトポスとした儀式である。トポスとして儀式となることで B は、母の急死によるトラウマの記憶の想起やトラウマ体験の再現から守られた。儀式は、無意識がもっている予測しがたい危険な傾向からの守りであった（ユング、1940/1970、31-32 頁）。

B は、日本人のもつ祖先崇拝の心情のなかで儀式を行うことで、母との縁を再創造させ、ホトケとしての母の守りを得ることで喪の仕事を済ませた。儀式は、生者と死者の縁が浮かび上がり、「物語」が生まれる聖なる時である。B は、アニミズム的汎神論的宗教性のなかでの「物語」の創造によって、母のイメージを心のなかに再生させ、母を成仏させて、母をご先祖様につながる永遠のいのちの循環のなかに組み込み、死者との相依的共存関係をもって健全に生きる人間となるための第一歩を踏み出した。

3. 墓参から生まれた父との関係再創造の「物語」

厳格で怖い父と、その父にただ従うだけの母に育てられた 52 歳の女性 C が、大嫌いで、死んでからも思い出しもしない父なのに、あるとき、所用で父の墓がある寺の近くを通ったとき、ふと墓参りをする気になる。嫌な感じになるのではと思ったのに、父の墓の前で自然に手を合わせて、またお参りしようとの思いが出てきている自分を発見する。何度か参るうちに、自分は墓に来ているのではない、父に会いに来ているのだと気がつく。そして、墓前でなぜかわからないけれど、自分の中から湧き上がってくる別にたいしたことではないことを、なんとはなしに父に話をするようになる。父は、黙ってはいるが、私の話を耳を傾けて聞いてくれていると感じる。父を、ただ怖いというだけじゃない感じがして来て、私のお父さんだったのだなあ、と初めてしっくりと思える感じになる。このことがあって、C はカウンセリングの過程のなかで、父が私を思いやることもあったと思い出されてくるなど、父のイメージの再発見が始まった。それとともに、母との関係も見直されていった。

C が、ふと思いついた墓参は布置されたものであった。墓参を重要な巡り合わせと感じ、またお参りしようと思えば縁を生かすことは、父との相依的共存関係の気づきである。墓参りは魂のレベルからの語りかけとなり、儀式となった。縁の結び目の顕現によって魂がはたらき「父は黙って何となく私の話を聞いてくれている感じがする」という「物語」が生まれた。「物語」の父は、日本人のアニミズム的汎神論的宗教性のなかで心的投影物と理解さ

れてはいず、「カミやホトケ」の父として C の身近に存在している。「物語」の創造によって、C の内面の父のイメージが再生されて、父との和解が成立し、母との関係の見直しに向うことができた。

第 2 節 日本人のアニミズム的汎神論的宗教性

大昔人間は、人間が有限な存在であることに気がついたときから、ありふれた並みのものをはるかに上まわる人間を超えた存在を感じとってきた。大きな奇石や樹齢を重ねた巨木の前に立ったとき、水平線から昇る太陽に出会うとき、通常ではないある種の感動を覚える。心と体を通した深みから湧き上がってくる畏敬の念であり、魂がはたらいているとしか言いようがないものである。オットー (Otto, R.) (1936/2010) の言う、神秘的な「まったく他なるものに (58 頁)」に出会うことで、心情を自失した驚きで満たされたヌミノースな体験である。日本人はオットーの言う「まったく他なるもの」を「カミ」と呼んだ。魂がはたらく神秘的な出会いの体験の対象は、その瞬間において、区別なくカミであった。岩田 (1990) は、古代日本人は山川草木鳥獣虫魚との出逢いがしらの一瞬の、ハッとおどろいてたちどまり、そのおそれがやすらぎにかわっていく。そういう経験のなかにかくれている不思議の本体を「カミ」と呼んだ (53-55 頁)、と述べている。

自然のなかでジネンに生きる存在をめざしてきた日本人は、自然に共感して自然と同一化し、ジネンなありようを自分のなかに取り入れてアイデンティティの一部とした。自然のなかで自然に従い、自然と感応し、自然の一部としてジネンに生きることで、「カミ」の経験を持つとともに、あらゆるものは生れては消え、また生まれるといういのちの循環を見た。いのちの永久の循環のなかで人間を含む山川草木鳥獣虫魚など森羅万象が、いのちの平等性を持ち、他との関係なしに存在しているものはなく、一つの存在があるのは他の存在があるからであり、これがあるからかれがあり、これがなければかれはない、という相依る巡りあわせのなかで、それぞれが平等的に共存している関係である相依的共存関係を見てきた。日本人は、あらゆるものの相依的共存関係の巡りあわせと、いのちが永遠に循環するさまを見てきた。森羅万象がジネンなありようとしてのあるがままの理想的な姿を表わしていることに真理を見て、癒しと心や魂のおさまりを得てきた。目幸は、現代の日本人が使う「自分」という日本語が意味するのは、西洋の言う自我を中心にした考えではなく、意識・無意識の心全体を含めた心の内容が作りだす「場という全体・全分の一

部分として自分がある」という考えである（1987、65 頁）、と言い、それ故日本人において自分の生命は、「おのれ（自）の分としての生命」であり、創造的に自分の生命を包み支える力として、天地万物とともにおのずから己に働いている生命である全分の生命のなかの一部分である（1998、234-236 頁）、と述べている。

日本人は、森羅万象が真理の姿を現しているものとして、恵みを与えるだけでなく畏れある存在として、森羅万象に魂を与え、「カミやホトケ」と敬い、呪力や靈魂を与えて、畏敬の念の対象としてきた。神社の巨木に注連縄が張られている。三輪山は三輪神社の御神体であり、稲荷の社に行けば神の使いであるキツネが迎えてくれる。天皇や貴人を神と祀る神社は数知れず、高野山の奥の院では空海弘法大師がまだ生きている。家の仏壇やお墓の前でご先祖様の霊を慰めるとともに、子孫の守護を祈る。お稲荷さん、天神さん、弘法さん、ご先祖さんと、どの神様や仏様もご先祖様も現代日本人の心情のなかでは、絶対的な差別なく平等的に「さん」や「様」づけで呼ばれるような、身近な「カミやホトケ」として受け入れられている。日本人は、外に向って祖霊を含むあらゆるものに魂を投影してきた。日本人は現在も、ユング（1943/1977）が原始的な素朴な人間について述べているような、カミやホトケを心的投影物、つまり無意識の諸内容として理解せず、自明の現実として理解しているときがある（155 頁）。日本人はアニミズム的汎神論的宗教性として、このような心性を今もどこかにもっている。日本人はアニミズム的汎神論的宗教性のなかで魂をはたらかせる。A の「物語」の中の私のところの神様とこちらの地藏様はこのようなカミやホトケであった。B と C において、「物語」が創造されるとき母と父は子どもを守る存在のホトケとして現れている。A、B、C の「物語」の創造には、教義的な宗教観のなかにある神仏ではない、アニミズム的汎神論的宗教性のカミやホトケが活躍している。

日本人の森羅万象に呪力や靈魂を与える心性を、投影、同一化、取り入れ、あるいはユングの言う、神秘的融即や太古性によって説明することはできる。またヒルマン（Hillman, J.）の、アニミズム的なものの見方による「人格化」という視点をもって、現代のあらゆるものに魂をみた「世界の魂」の考え方は、日本人の魂観の理解に役立つ。ユングやヒルマンの視点は日本人の魂のあり方や宗教性を考えるときには有効ではある。しかし、ユングやヒルマンの心理学は、西洋の伝統である人間中心と進化発展の立場の視点に立っている。その視点は一神論的もしくは多神論的である。西洋の伝統は、人間は過去を乗り越えて、よい方向性を持って進化、発展してきたという進化論的な視点を基本にもつ。日本人が自然を手本とし、自然の一員として生きてきたことから学んだのは、進化ではなく永遠

に循環を繰り返すいのちの循環の真理と、人間中心ではなくあらゆるものが平等な相依的共存関係で成り立っている巡りあわせの真理であった。現代日本人の根底に根強くあるこの思いは、一神論的でもなく多神論的でもない。アニミズム的であり汎神論的である。アニミズム的汎神論的宗教性が日本人の深層には息づいている。

人間は死を知ることによって生を知った。死生の認識は宗教を生んだ。日本人は死者の靈魂を山や海に向って自然に帰した。死者は自然と一体化することでジネンな存在となって、永遠の生と永遠の真理をもつものとなり、成仏すると捉えられた（内山、2010、61-62 頁）。死は人間にとって心理的に人間の力の及ばぬ最大の脅威の一つである。有限な存在である人間は、儀式を行うことで死を心理的に昇華するとともに、いのちの永遠の循環に組み込むことで、死者をあの世の人として定位するように図った。現代も、枕経、通夜、葬儀、中陰、納骨、一周忌から五十回忌と、死者に対する儀式を丁寧に何回も行う。葬儀にまつわる一連の儀式は、死者が生領域から死領域への移行の境界で行われる儀式である。また、その後の年回法要は、死者と生者が出会う境界で行われる儀式である。これらの儀式はイニシエーションとなる。法要をすまされた方からは「母の七回忌をつとめることができて、ほっとしました」「母が喜んでいる姿が見えました」「ご先祖の守りを感じます」というような言葉がよく聞かれる。

日本人は、儀式を通して、死者が並ではない力を靈力として持ち、生者を守る存在となると信じてきた。死者は、汎神論的に「ホトケ」となり、アニミズム的に力あるものとして子孫を守り救済する「ご先祖様」となっていく。これは西洋のキリスト教文化と大きく異なるところである。キリスト教においては、人は死んで神のみもとに行けるが、神にはなれないからである。日本人は、死者は成仏をして生者を守るという、生者と死者のあり方をジネンと受けとめた。現在も人が死ぬと成仏したと言い、死者をホトケと呼び、ご先祖さまに繁栄安穩を願う。日本人は祖先崇拝の心性が強い。日本人の祖先崇拝は、日本人が死者の存在をアニミズム的汎神論的宗教性のなかで思うことで成り立っている。B と C の深層にはアニミズム的汎神論的宗教性を基盤とする祖先崇拝が息づいていた。B と C は、魂のはたらきによって、儀式を行い、母と父をあの世の人として定位させ、母と父の死を心理的に昇華させ、B と C を守る母と父の「物語」を創造し、その「物語」を心理的に受け入れることができた。

河合（俊）（1993）は、元型的心理学について、その考え方の多くが西洋の伝統的な見方を批判的に転覆させているので、日本に通じるところがあるとしても、西洋の伝統から

自分の立場を見出していて、西洋のコンテクストのなかでの発言であることに注意せねばならない（181-182 頁）、と述べている。また、渡辺（2001）は、「われわれは西洋中心主義に陥ることなく、われわれ自身の文化における神々の働きについて思いをいたすことが肝要であろう（189 頁）」と述べている。日本人の宗教性をとらえるときの視座の立地点の問題が指摘されている。河東（2001）が言うように、宗教的事象を取り扱う際には「少なくともその事象が属する文化の精神史的な流れを視野に入れる必要がある（143 頁）」。

現代においても、日本人の文化はアニミズム的汎神論的宗教性によって強く基礎づけられている。日本人の悩みからの癒しに、アニミズム的汎神論的宗教性がどのようなあり方で、どのようにはたらき、どれほどかかわっているのかということを見ることには意味がある。

第3節 悩みの文化的基盤

日本人はその魂を森羅万象に投影してきた。河合（隼）（1986）は、「日本人はユングの言う自我と自己との境界があいまいであり、両者は融合した形で体験される（150 頁）」と述べて、自己は「山川草木の自然に投影されることが多い（151 頁）」と述べている。しかし、近代以降の日本は、対象と自分を切り離すことによって確立した西洋近代自我を基盤とする西洋文化を受け入れ、進歩発展を目指してきたことにより、「わが国におけるあいまいな宗教対象としての『自然』は既に死んだのではないか（163 頁）」と河合（隼）（1986）が言う状況になってきた。しかし、ユング（1943/1977, 118 頁）や河合（隼）（1986, 166 頁）が言うように、「カミやホトケ」は簡単に死ぬものではない。現代の日本人は、日本文化のなかで生きている人もいる、西洋的近代自我を強くもつ生き方を選ぶ人もいる、その両者のはざまで生きる人もいる、と言える。

現代日本人の悩みは、生きている生活の文化的基盤との関連がある。どのような文化に近づき、どのような文化のなかで、どのような宗教性との関連をもつのか、どのような自我と自己とのありようで悩むのかの問題である。現代日本人を癒すには、日本文化のなかで生きているのなら日本文化のなかで癒す方法があるであろうし、西洋文化のなかでの悩みなら西洋文化のなかで癒される。現代の一人の日本人が、日本の文化のあいまいな自我のなかで悩むのか、西洋文化のなかで西洋的な自我の悩みなのか、日本文化と西洋文化の差のなかであいまいな自我と西洋的自我の差に悩むのか、苦悩の文化的基盤がどこにある

のかを見る必要がある。現代日本人の悩みに対応するのに、西洋風の自我の確立、強化一辺倒では十分ではないし、逆に、ジネンにあるがままに生きることをめざすだけでは難しい。この両者の重なりの中からは、その人に適応する癒しの道をみつけることが大切となる。西洋で生まれた心理学と共に日本人の深層にあるアニミズム的汎神論的宗教性の視座の必要性があると言える。

同性愛的な傾向に悩むクリスチャンの女性 D が筆者のカウンセリングルームに来談された。20 代後半の D は、今まで言いよる男性がいても魅力を感じたことがなく、同性に魅かれてきた。最近になって、勇気を出して同じ職場の女性に思いのたけを明かした。自分の愛情を伝える初めての経験であったが、この愛情は受け入れられなかった。ある日の面接で、カウンセラーの「この頃は教会で神様とお話をされていますか」の問いに、D は「この頃、教会には行っていません。教会は、あなたはできが悪い、ダメだと言われるだけの場所です。同性を好きになることは神様に許されず、私は女性が好きだという段階で、すでに神様から見捨てられているのです」とあきらめたような、しかし残念なような、心細い表情で答えた。

この返答は、寺の境内にあるカウンセリングルームと住職であるカウンセラーのもとへの来談と関連している。D にとって、子どもの頃から神は魂のよりどころである重要な存在であったが、D のこの神は同性愛を認めない一神教の神である。この神に見放してしまったと思う D は、手を合わせて対話をする魂のよりどころ、守りの神を失っていた。当寺のような諸仏諸菩薩がまつられ、アニミズム的汎神論的宗教性が生きている境内は、自分にふさわしいカミやホトケがあってほしいという願いが認められるトポスである。D の課題は自分の「神」を見つけ出すとともに、そのなかに生きることのできる自分の神の神話、「物語」の創造にあると思われる。隠れクリスチャンが神のイメージを変化させて新しい神話を創造したように（河合（隼）、1993、135 頁）、今までの神の「物語」を再創造するのか、あるいは別の神を選んで「物語」を創造するのか、どちらにしても、魂のよりどころとなる自分の神の「物語」が必要である。魂を投影できる神がもともと信仰していた神であるのか、あるいは、別の神であるのかは、宗教家にとっては異議があるかもしれないが、一人の人間という存在を見るのなら問題とはならない。自分にふさわしい神の新しい「物語」が創造されるのかどうかは重要だからである。西洋文化の象徴である一神教の信者である D が、日本文化と西洋文化の差のなかで悩むのならば、アニミズム的汎神論的宗教性のトポスで、自分が癒されおさまりのつく自分のための新しい神の「物語」の創造を目指

すことに意味がある。クライアントがそのなかに生きることのできる「物語」の創造においては、苦悩の文化的基盤を見ることが重要な視点となる。

第4節 日本人の「物語」の創造

カウンセリングの目標の一つはクライアントの新しい「物語」の創造にあると思われる。ユングは「神話なしにあるいは神話の外に生きているつもり人間は例外なのである。そればかりか根なし草であって、過去や先祖の命（つねにわれわれのうちに生きている）とも現在の人間社会とも、真の結びつきをもっていない（1952/1985、vii頁）」と個人の神話としての「物語」の創造の重要性を述べている。また、個人の神話は、「癒すものであり、価値ある行為である。つまり、われわれが、それなしでは済まされない不思議な魅力を与えてくれる（1963/1973、139 頁）」と述べている。河合（隼）（2003）は、人は不思議な体験をもったとき、その体験を「物語」することで「その体験が自分とつながり、他人ともつながりをもつ（9 頁）」と述べている。日本には相依的共存関係の中の万象の捉え方を表現する「縁」という言葉がある。日本人は、巡りあわせの意味深い結びつきに気付いたとき、「思いもかけず不思議なご縁を頂いて」とよく表現するが、縁の不思議に出会った人はそれを誰かに語らずにはおれない。縁の不思議は「物語」として語られる。

日本人の森羅万象は、空間的には宇宙的な広がりの中のあらゆる存在、時間的には過去現在未来の永遠の循環と、時空を超えたあの世とあの世の住人である先祖や来世と「カミヤホトケ」までも含む。岩田（1990）は「人間と人間をとりまく環境はたがいに切りはなすことはできず（57-58 頁）」、「森羅万象は、それぞれ独立しながら、たがいに他をおかすことなくならびたっていて（187-188 頁）」、草木虫魚から人間にいたるまで、「一方の命は他方の命であり、一方が生きていれば、他方も生きている（66 頁）」と述べている。今西（2002）は、人間やすべての事物は、ただ偶然にこの世界という一つの船に乗り合わせたにすぎないのではなく、大なり小なりなんらかの関係で結ばれていて、一定の構造もしくは秩序を有し、それによって一定の機能を発揮して、この世界を構成している（6-7 頁）、と言う。仏教では、ありとあらゆるものは、それ自体の本性、つまりそれがそれ自体である独立した実体、「自性」をもたず、一切のものは相依的に関連していて、事象の時空の事実や現象間の論理など、現象界におけるあらゆる事象が相互に密接な関連をもっている、と見る。大乘仏教の「縁起」の思想である。河合（隼）（1995）は、日本人であ

る自身を、「全体の関係性のなかに生きる傾向が強く、自我の独立性、統合性を主張する前に、縁起的世界のなかに生きている存在である（152 頁）」と述べている。

仏教の縁起は、日本において、アニミズム的汎神論的宗教性の相依的共存関係を表わす縁の中にふくまれ、包み込まれたと思われる。ユング（1956/1995）は、「生起する一切は、同じ一つの宇宙で生起するのであり、同じ一つの宇宙に属している。この理由からして諸事象は、ア・プリオリな存在のある統一的側面を有しているはずであり、現象学的には離ればなれの、因果的には無関係な事象の同時発生、ないしは意味ある一致を惹き起す。共時的原理は、『一なる宇宙』と呼びうるような、存在のある統一側面をあらわしている（250-251 頁）」と述べているが、「共時性」の考えは縁起の思考パターンに属すると言える（河合（隼）、1995、145 頁）。日本人の縁を見るときに有効な考えである。

縁とは、森羅万象と自分とを相依的共存関係で結んでいる巡りあわせの顕現を表わすことばである。アニミズム的汎神論的宗教性のもつ相依的共存関係が顕現したときに、布置されたものとしての気付きが縁を頂いた「物語」として表現される。縁の結び目が顕現したときに、相依的共存関係の巡りあわせの意味深さや重要性を縁と意識して、「物語」を創造するとともに、そこに時空を超えたある一つの秩序を感じ、縁というジネンである関係性のなかに自分が生きていることを、「物語」で語ることによって縁に意味を与え、縁を大切に生きることで自分の心や魂をおさめ、癒されてきた。

縁は深層で網の目のようにつながっている。アニミズム的汎神論的宗教性を深層にもつ日本人の縁をつかさどっているのは、自然崇拝の対象としての自然であり、ジネンなありようであり、そのありようを象徴している「カミやホトケ」である。縁の網の目は無意識の領域に潜在している。縁の網の目を縁として意識するためには魂の働きが必要である。魂の働きによって縁の網の目の結び目が顕現して、無意識領域から生まれた関係の意味深さや重要さのイメージを、縁と意識する。縁は魂の働きによる不思議であるが故に「物語」として語られる。語りが受け止められ、共感されることで、「物語」は語る人の腑に落ちる。腑に落ちることで、「物語」は主体的にその人のものとなる。無意識と意識の調和がとれると、無意識は意識が知らない叡知と援助と励ましを与えてくれる（ユング、1943/1977、189-90 頁）。

「物語」は普遍性をもち、自分や他とつながる。人は自分が創造した新しい縁の気付きや古い縁の見直しの「物語」を自身のなかに受け入れることによって、「物語」のなかを生きていくことのできる道が見えてくる。鷲田（2003）は、自分がある「物語」のなかに「そ

れがわたしだ」というふうにくまなく挿し込むことができるのなら、それがひとつの「物語」であることを忘れて、自分そのものであると感じて、坂部（1990）の「＜語る＞ことは＜騙る＞ことに通じる（45 頁）」という「語り」が、「騙り」とは見えなくなり、「語り」と「騙り」のすきまが埋まってしまう（213 頁）、と述べている。河合（隼）（2000）は、「物語」は「主観的な納得を他の人々と共有できるという意味での普遍性をもっている（10 頁）」と述べている。

事例にみられたようにトポスの知を活かした儀式は、縁が浮かび上がり、「物語」が生まれる聖なる時である。縁の網の目の顕現によって意識と無意識が会う体験は、縁の「物語」として自我に経験される。縁の顕現の「物語」は、語られることで他とのつながりを生むだけではなく、自身の魂とのつながりを生む。「物語」は癒しやおさまりの、あるいは変容の「物語」となる。

「物語」は、腑に落ちることによって、主体的にその人のものとして心におさまり、自分にふさわしいものとしてそのなかに生きることができる。日本人の「物語」はアニミズム的汎神論的宗教性の文化の枠組みの中で創造されることがある。その「物語」は、無意識にある縁の意識化によって生まれ、この世もあの世も含め、人やあらゆるものや出来事や現象と「物語」の創造者とのつながりを生み、癒しを生む。日本人の悩みの癒しに、日本人の文化のなかのアニミズム的汎神論的宗教性の視座をもって、アニミズム的汎神論的宗教性がどのようなあり方で、どのようにはたらき、どれほどかかわっているのかということを見て行くことは意味がある。

（注）第 2 章は、日本ユング学会編、ユング心理学研究 6 河合隼雄の事例を読む（pp.97-115. 2014.）に初出の、日本人の宗教性—日本人と宗教性とカウンセリングの関わりについて—、をもとに小部分の加筆、修正を行ったものである。

第3章 カウンセリングにおけるトポスのもつ意味 —^{くぎぬきじぞうしゃくぞうじ}釘抜地蔵石像寺のトポスについての一考察—

第1節 釘抜地蔵石像寺の位置

場は本質的に均一なものではない。中村（1989）は「場所あるいは場が抽象的な空間と異なるのは、それが均質的でなく、方向性を持ち、つまりは意味を帯びていることにある（205 頁）」と言い、「場所には歴史を背景にそれぞれの場所がもっている固有の雰囲気、様相があり、場所は意味の濃密な空間をつくり出す（3 頁）」と述べ、「この象徴的空間としての場所をもっともよく示すものは何か。言うまでもなくそれは、世俗的な空間と区別された意味でも聖なる空間、つまり宗教的、神話的な空間である（145 頁）」と述べている。

意味の濃密な空間は聖地などの物理的に存在する場所を指し示すだけではない。意味の濃密な空間とは固有の雰囲気と様相をもつ空間を示すのである。河合（隼）（1984）は、この固有の雰囲気と様相をもつ空間としての箱庭療法をあげ、箱庭という場にふれて、「本人が治る絶対的な場を提供するという役割をわれわれは持っているわけですね。それが治療の『場』（トポス）であり、またその場は広くとらなければいけません。その場とは、そこに存在する治療者の人格であり、それから箱庭という箱であり、それからいろいろなパーツであるというふうに言えるわけですね（81 頁）」と述べている。そして、そこで治療者とクライアントに起こることの「プロセスに二人が身を任すことによって治ってゆくわけですね（82 頁）」と言い、「身を任してもいいような場を治療者が提供していると、こういうふうに言ったらいいんでしょうね（90 頁）」と述べている。治療的空間においては、治療者が提出している物理的な場とともに箱庭の箱やパーツ、治療者の人格を含めた「場」が、意味の濃密な空間となり、トポスなのである。

筆者のカウンセリングルームが存在するのは日本人の宗教性が象徴として生きている寺の境内である。世俗的な空間と区別された宗教的な空間である寺は、諸仏諸菩薩を含めた境内のありよう、それらによる固有の雰囲気と様相をもつ宗教性を含めて、意味の濃密な空間としてのトポスであり、カウンセリングのうつわとなる。河合（俊）（2008）は「お寺や神社は死んでしまった象徴ではなくて、まだ使え、生きているリソースなのである（20 頁）」と言う。第2章で述べた日本人の深層にある宗教性の象徴が生きている寺内のトポス

でのカウンセリングの過程においては、トポスの知が活かされて、クライアントの深層に息づく縄文時代以来の宗教性がはたらく。縄文時代以来の宗教性のはたらきのなかでクライアントは、アニミズム的汎神論的宗教性を基盤として日本人の深層にある大いなるものを魂の象徴とする。東山（紘）（2007）は、「心理学的には、宗教神仏は『魂』を投影するイメージの一種であり、魂の象徴化されたものである（2. 206 頁）」と言う。クライアントは神仏や先祖などの大いなるもののイメージがもつ救済作用によって、心的課題を進め、癒され、心におさまりを得る。

トポスは、クライアントが行うセルフ（魂）の象徴との対話やかかわりに影響を持つ。トポスがうつわとなりカウンセリングを進める一面をもっていると言うことができる。寺境内とそのなかにあるカウンセリングルームは、クライアントとカウンセラーの魂の主体的なはたらきと守りのうつわであり、心の変容のうつわとしてのトポスとなる。東山（弘）（1993）は「創造的なエネルギーが十分に生きてくるためには、それを十分に保持できる確かなうつわが必要である（196 頁）」と述べている。

トポスに対する知がはたらいて、クライアントとカウンセラーがトポスに主体的な価値を見いだすのなら、トポスはクライアントとカウンセラーにとり重要な意味をもつ。

寺がどのような歴史を背景にもつ由緒ある場所に建立され、存在しているのかをみることで、実在の場所としての寺がもつトポスの意味が現われる。釘拔地藏石像寺は空海弘法大師の開山といわれる古い霊場である。寺の位置は平安時代の朱雀大路の真北、平安京の外周縁の場所にあり、都の内の世界と外の世界との境界地に存在している。

平安京造営以前から京都盆地の山裾から広がる平地に住んでいた人々は、靈魂が山に行く他界観、山中他界観をもっていた。本来、山はカミのこもる場所であったが、時がたち、山はカミと共に死者の靈魂のこもる場所になっていくことで山中他界観が生まれた。京都盆地をとり囲む三方の山は死者の霊場となったのである。この時代に死者をあの世に送ることは、山のすそ野、人の住む場所と山との境界に死者の亡骸を捨てることであった。梅原（1997）は「人間が生活するささやかな空間は、死霊が生活する、より広い空間に囲まれていた。古い日本語では埋葬のことを『ハフル』という。『ハフル』は即ち『放る』、『捨てる』という意味である（27 頁）」と言い、当時の風習を、六道の辻を例にあげて、「鳥辺野一帯は、めったに人が近付かない死の空間であった。その死の空間と生の空間の接点が六道の辻であり、そこに六道珍皇寺という奇妙な名の寺が建っている。かつてはこの六道の辻に、人は屍を運んで、そこで僧に引導を渡してもらった。そこから鳥辺野に行き、死

者をほふると後も見ずに急いで逃げ帰ったのである。もちろん『六道』の辻というのは仏教の言葉であるが、仏教移入以前から、この場所があった。ここは昔から『生の空間』と『死の空間』の接点であり、かつては僧でなく、土俗宗教の霊能者が引導を渡したのであろう（27 頁）」と述べている。死を断絶し死者をあの世界という聖なる座に送り届けるためには、土俗の霊能者や僧に引導を渡してもらう必要があった。人々の心のなかには、その場として、生の空間と死の空間の接点、つまり生と死の境界の地がふさわしかったのである。

梅原の語る六道の辻の話の「鳥辺野」を「蓮台野」に、「六道の辻」を「千本通」に、「六道珍皇寺」を「釘抜地蔵石像寺」に変えると、当寺のトポスを記述した文章となる。蓮台野は、あの世界へ行く乗り物である蓮の^{うてな}台の野という意味であり、千本通の千本は、あの世界へ行く者のための卒塔婆が千本も立ち並んでいたところからつけられた名前である。「千本頭から北は蓮台野とよばれる葬送の地であり、千本通はそうした墓所への往還路にあたっていた。そのため、道筋にあたる千本頭に引接寺（千本閻魔堂）が建立され、その南には、のちに石像寺に祀られる地蔵堂があった（京都市編、1980、462 頁）」。

石像寺（釘抜地蔵）には、地蔵菩薩のほかに、阿弥陀如来がまつられていた。また、釘抜地蔵石像寺の南には釈迦堂が建てられていた。釈迦如来、阿弥陀如来、地蔵菩薩、閻魔大王の配置は、まさにあの世界への道筋にふさわしい。

山中他界観を背景にして、葬地はどこも同じような雰囲気をもって、京都盆地周辺に生まれていた。千本通りは愛宕に通じる都の出入口の古道であったが、当寺あたりの千本通りは、死者を送る者が行き来する往還路であった。死者は送られるだけでなく悪霊として還ってきて、災いを生者に与え、人心を悩ますこともあった。当寺付近は都に入ってきた悪霊を鎮魂しておさめ、京外へ送り出す御霊会が盛んに営まれた聖地であり、死者とその霊の往還の道でもあった。境界として現実的なものも、非現実的なものも出入りする場であり、出入りを許したり防いだりする場であった。当寺の場合は、異界との出会いのトポスである。

第2節 平安京における聖地としてのトポスのもつ意味

平安京は桓武天皇によって、風水思想のもとに選ばれた京都盆地に造営された。風水思想により平安を願い遷都はしたものの、都人にとっては、平安新京は相良親王の怨霊はじ

め多くの怨霊がわがもの顔をする都であった。怨霊はこの世に災厄をまき散らし、崇ると考えられていたが、「殺意ないしその罪悪感の裏返しこそ御霊なのであり、御霊なり怨霊なりは、実は、殺意ないしはその罪悪感の投影である（山中、2002、110 頁）」。天皇はじめ平安貴族のもつ表面の光に隠れた影の部分が怨霊として猛威をふるっていたのである。

やがて疫病の流行や天災などの災難が重なると、貴賤を問わずに御霊会が盛んに営まれるようになった。怨霊を慰め、外へと送り出す御霊会の多くは、送り出すのにふさわしい境界の地である京都盆地の周縁の葬地への境界で営まれた。京都盆地周縁に多く点在していた葬所は、平安時代の中ごろには鳥辺野、化野、蓮台野の三か所が中心となっていたが、葬所への境界の地は聖地として、神社や寺院が造営、整備され、死者を送り聖なる座に安置するための装置や、怨霊の祟りを鎮める鎮魂の装置が整えられていった。中心としての都ができたことで、生と死、内と外などの境界の性質が際立つようになった。都の俗なる世界にたいしてその周縁の地が、聖なる世界としてはっきりとしたのである。

エリアーデ（Eliade, M.）（1957/1969）は「空間は均質ではない。空間は断絶と亀裂を示し、爾余の部分と質的に異なる部分を含む。・・・かくて或る聖なる、すなわち<力を帯びた>、意味深遠な空間が存在し、一方には聖ならざる、したがって一定の構造と一貫性をもたない、要するに<形を成さぬ>空間の領域がある（12 頁）」と、聖なる空間と俗なる空間の区別を述べる。神話学者のキャンベル（Campbell, J.）（1974/1991）は「聖地という観念は、明らかに人類誕生と同じ位古いものである（185 頁）」と言う。環境心理学者の スワン（Swan, J.）（1990/1996）が言うように、聖地と呼ばれる場においては、「現代人には、このような場所が古代文化においてはなぜ聖なる場所とされているのかが理解できないであろうが、そのような私たちもまた蟻が蜜に惹かれるようにそこへとひきつけられるのである（22 頁）」。生物学者の ワトソン（Watson, L.）（1985/1989）は「われわれは皆、本質的に大地のことを身体で知っていて、この天与の智慧を表現するゆとりさえ与えられれば、この惑星上でもとりわけ調和がとれている場所の方へと苦もなく、しかも抗いがたく、流れてゆくものらしい。人類が敬虔な心の表現としてその場を印し、石や木で飾ってそれを社とすることを始めたのは、そういう場所であったにちがいない。そしてそういう初期の祭壇の周りに最初の素朴な寺院がつけられ、さらにはそうした原始寺院の跡に、のちのわれわれの神々をまつる建造物が建てられていったのであろう（155 頁）」と述べている。

古代の人々が京都盆地に住みつき、他界との境界の地に原初的な祭場や多くの社や祠、

古寺を造った時、エリアーデの言う、力を帯びた意味深遠な空間に、スワンの言う、蜜に惹かれるように、ワトソンが言う、体で知っている天与の知、つまり、キャンベルの言う人類誕生以来のトポスの知を働かせてその地を決めたのである。このようにして平安京造営以前に多くの聖地が定められていた。定められた聖地の多くは、古代のむかしから平安の都の時代を通して現代も聖地であり続けている。多くの神社や寺院が遷都以前の聖地を離れることなく、建物の変遷はあったとしても、今もその地に現存していることは、その場がトポスの知によって定められており、力をもった意味深い空間であることを表している。聖地としてのトポスは古代より現在に至るまで変わることはないのである。

第3節 聖地としてのトポスのもつ心理学的意味

鎌田（1990）は、ある古代の祭場の跡地で神秘的な体験をした時、「場所は記憶をもっている！と強く思った（155 頁）」と言う。「聖地とは、人がそこを選ぶ前に、『場所の記憶』が人を呼び寄せる、そのような特異点^{スポット}なのだ（98 頁）」と言い、「たとえば、神隠しにあいやすい場所、神懸りに入りやすい場所、神霊や幽霊や妖怪たちの出没するいわくの場所がある。場所は情報をもっている。情報を宿し、そのかそけきシグナルを発信している。暗号文字を読みとるように、そのシグナル群を読みとることができたらば、私たちは場所の記憶に感応するに至るだろう（155 頁）」。「私たちが物事の根源的地層へ降りていき、イメージや言語や形態の源泉に潜入していくときの意識様態を私は『もののけ感覚』と呼んでおきたい。それは誰しもがもっている眠れる感覚である。そしてこのような『もののけ感覚』は、聖地や霊地などのある特殊な場所に引き入れられたときに、ふいに発動し、増幅し、感覚を増すことがあるということを強調しておこう。わたしはそれを『場所の記憶』の映発と考えている（103 頁）」と述べている。

ある場所に立ったときトポスの知がはたらき、ある種の感動を覚えることを経験する人は多い。「ほっと」したり「ぞっと」したり、「おおっ」とゆすぶられるような感じのものであったり、思考が止まり、並みの感情ではない。聖地や霊地でふいに発動し、増幅し、感覚を増す働きに出会う。このような感覚は、全人的であり、深いところから湧き上がってくるように意識される。トポスの知のはたらきは、魂のはたらきによるものであると言える。

鎌田は、場所が記憶をもっているので、そのシグナルを読みとることができるなら、人

は「場所の記憶」に感応することができるという。ワトソン（1985/1989）は、われわれは皆、天与の知恵でもって本質的に大地のことを身体で知っていて、聖地のありかを記憶している（150.155 頁）、と述べている。鎌田の言う「もののけ感覚」を働かせ「場所の記憶」を読みとることができる能力が、ワトソンが述べているだれでもがもっている本質的な天与の知恵である。「場所の記憶」を読みとる能力としての知恵がトポスの知である。トポスの知は、ものごとの根源的な深さへと降りていき「場所の記憶」をイメージや言語や形態の源泉のなかに入ること、感応し読みとることができる、だれもが本質的にもっている天与の知恵である。

釘拔地蔵石像寺の参拝者やクライアントの多くから、「ここの境内に入ると、何かわからないがどういうわけか、ほっとします」とか「お地蔵さまに守られている感じがして、ほっとして安らぐのです」との言葉を聞くことが多い。また「ここには良い霊がいっぱいおられますね。守ってくださっているのがわかって、ほっとします」と話す人もある。この「ほっとする」のは、「母の七回忌をつとめることができ、ほっとしました。母が喜んでいる姿が見えました」とか「父の墓参りをすませて、ほっとしました。父がよく来たねと言ってくれました」とか、法事や墓参を済ませた人からもよく聞く言葉である。この人たちがほっとしているのは、境内に入ったから、法要をしたから、あるいは墓参りを済ませたからとの、慣習的に行事を済ませた因果関係レベルの事実の終了によってのみ、ほっとしているのではない。むしろ因果関係を離れた体験、非日常的な体験、異次元の体験のなかでほっとしているのである。何かとは、はっきりとは言えないが、ほっとしているといふ言いようのない癒しやおさまりの体験なのである。ほっとするのは、全人的な感覚からの表現である。釘拔地蔵石像寺というトポスのなかで、本質的な天与の知恵であるトポスの知によって、「もののけ感覚」を働かせ、「場所の記憶」を読みとり、感応することで、因果律的ではなく、非日常的に、全的に感じたことの表現なのである。魂のはたらきの現れのファンタジーの一種であると言える。

河合（隼）（1986）は「魂は実体概念でない。しかし人間はたましいの作用、あるいは、はたらきは体験する（16 頁）」と言い、魂とは何かについて、ヒルマンの考えに従い述べている。それによれば、魂は意図的なあいまいさをもつ概念で、人間の未知の要因であるが、人間存在のもつ大切な何かであり、そのはたらきによって、「出来事」の「意味」を見つけることが可能となり、「出来事」が「経験」にまで深められるものである。魂という言葉で意味されるものは、実体よりもむしろ観点であり、ものごとそのものでなく、も

のごとに対する見方、ある ^{パースペクティブ} 展望 である。魂は自我に対してファンタジーや神話をもって語りかけてくる。「出来事」を「意味」づけ、「私の経験」にするためには魂から送られてくるファンタジーを必要とする（20-24 頁）。

寺の境内というトポスは日常の世界と非日常の世界、異次元の世界の境界領域にあり、俗なるものと聖なるものの境界の領域である。境界領域である寺の境内のトポスでは、異次元の世界の存在である聖なるものとそれに連なるもの、先祖などとの心的に接触がうまれやすい。したがって、礼拝や、法事、墓参りなどの儀式などによって、神仏の世界や死んだ父母の世界が、心的に近くなることが起きる。それは、無意識的な魂のはたらきの体験であり、宗教的体験である。日本人が時代を通底してもつ宗教観が語られている『日本霊異記』や『今昔物語集』には、あの世へ行って帰ってきた話などに代表されるように、神仏の世界やあの世に関する宗教的な体験の話が多くある。それらの物語を読むと、アニミズム的汎神論的宗教性の中にいる日本人にとっては、異次元の世界やあの世が身近であったという印象を受ける。日本人は、本質的に神仏や先祖などの世界との距離が心的に近く、意識のレベルを深くして異次元の世界へ入っていくことに長けている。

ユング（Jung, C.G., 1952b/1989）は「魂 Seele は一つの自律的要因であり、宗教で言われているのは、魂の告白であり、究極的には無意識的で、それゆえ超越的な諸過程にもとづいている。この過程は物理的知覚では知られないが、それが存在しているのは、これに対応してなされる魂の告白から証明される。これらの言明は、人間の意識を通じて媒介され、イメージの形で表現される（315-316 頁）」と述べ、そのうえで「意識が語ることは幻惑、虚偽、勝手な思い込みである可能性があるが、魂の語ることはそのようなことはけっしてない。意識を超越する現実を指示することによって常にわたしたちの頭を通りぬけるからである（317 頁）」と述べている。魂の語りである「物語」は意識を超越する現実を指示している。

河合（隼）（2003）は、「不思議なことや感動的な体験をした時、誰でもそれを誰かに『物語る』はずである。物語によってその体験が自分とつながり、他人ともつながりをもつ（9 頁）」と述べて、「お話」や「物語」が多くの人に共有されると「伝説」となり、特定できない時と人や物の物語になると「昔話」となり、部族や国家との関連で公的な意味合いを持つのが「神話」である（9-10 頁）、と言う。当寺での「お地蔵さまに守られています」とか、「良い霊がいっぱい」「何かははっきりしないがほっとする」「母が喜んでいる姿を見ました」「父のよく来たねという声が聞こえたのです」などのイメージ、フ

ファンタジーは、異次元の世界との接触や、異次元の世界へ入ることによって生まれた「物語」であり、魂の告白であり、魂の自我に対しての語りかけとしての「物語」である。

魂からの語りである「物語」が十分に語られ、根源的な欲求としての「物語」の意義が理解され、共有されるなら、魂のはたらきによる経験が生き生きと意味のあるものになり、ヒルマン（1985/1993、38 頁）が言うように「出来事」を「意味」づけ「私の経験」にすることができ、第 2 章で述べた鷺田（2003、213 頁）が言うように、自分がある「物語」のなかに「それがわたしだ」というふうによく挿し込むことができるのなら、それがひとつの「物語」であることを忘れて、自分そのものであると感ずることができるのである。中村（1977）は「科学の知」に対して「神話の知」の必要性を論じ、「神話の知の基礎にあるのは、私たちをとりまく物事とそれから構成されている世界とを宇宙論的に濃密な意味をもったものとしてとらえたいという根源的な欲求（150 頁）」であると述べた。

梅原（1997）は、『京都発見』を新聞に連載するにあたって、その第 1 回に、「古社寺には多くの霊が染み着いている。古社寺を訪ねたら、その地に住みついた地霊の言葉を聞かなくてはならない。自分を巨大な耳にして、その古い霊たちの言葉を静かに聞くことにしよう（11 頁）」と書き出している。ヒルマン（Hillman, J., 1985/1993）は「世界中のありとあらゆるものを通じて魂が語り掛けてくるものに耳を傾けることである。そうすることによって、心理学は世界を魂の場として回復するのである（37 頁）」と述べている。河合（俊）（2008）は、クライアントが面接中にするお寺に行った話や神社に立ち寄った話を聞いて、「お寺や神社は、主観的なこころの投影にとどまらない、それぞれの自立した魂としての存在を持っている。しかしそれは、ある意味で客観的な存在ではなくて、そこに主体が入ってくるときにはじめて光り輝くのである（23 頁）」と言い、「お寺の魂、神社の魂、土地の魂が強く感じられたのである（19 頁）」と述べている。聖地においては梅原の言う「地霊の言葉」を聞き、河合（俊）の言う「土地の魂」の語り掛けてくるものに耳を傾けなければならない。鎌田の言う「場所は記憶をもっている」にならうなら、「場所・トポスは魂をもっている」と言うことができる。場所の記憶の映発とは、「トポスの魂」と「人の魂」との感応である。

ユングは、宗教的現象に関して、「私はこのテーマを純経験論的な立場から考察します。つまり私は、諸々の現象を観察するだけにとどめ、形而上学的、ないしは哲学的な考察方法はいかなるものといえどもこれを避けることにします（1940/1970、4 頁）」と言い、その姿勢、観点から『神』という心理的事実の一つの自律的な型、のちに私が使うようにな

った名称によれば集合的元型である。これは心理的に存在するものであるから、形而上的な神の概念と混同してはいけない。元型の存在は、一人の神の存在を措定も否定もしない（1952a/1985、125 頁）」と述べている。ユングは 神と神のイメージをはっきりと区別していた。東山（紘）（2007）は、「心理学的には、宗教神仏は『魂』を投影するイメージの一種であり、魂の象徴化されたものである（2. 206 頁）」と言う。またユング（1940/1970）は、この元型は「非常に重要かつ影響するところも大きいものですから、これが比較的煩雑に現われてくるという事実は注目に値することであり、ヌーミノースムの様相を——しかもしばしば非常に高度に——帯びているこの神話的類型の体験は宗教的体験と呼ばれるにふさわしいものです（117 頁）」と述べている。神仏・大いなるものは、普遍的無意識の元型として、また、魂を投影されたものとして心理的に存在する。この元型的イメージの体験は、意識とは関係なく、ヌミノース的な性格をもって現れ、宗教的体験としてとらえられるものである。宗教的体験は魂のはたらきによるものである。

聖地と言われる場所においては魂のはたらきが多く現れ、非日常的な存在に大いなるものの元型的イメージが投影される。しかし、聖地はどこでもよいというわけではない。聖なるもののイメージの投影される場所は普遍的無意識のレベルでの納得が必要なのである。聖地は鎌田の言うように場所の記憶をもっていて、河合（俊）の言うように土地の魂をもっている必要がある。聖地は聖地の魂をもっていることで聖地となることができるのである。聖地の魂があることで、人が大いなるものの元型的イメージを投影することが可能になるからである。聖地は人の魂と聖地の魂が出会うトポスなのである。トポスでの魂のはたらきは癒しやおさまりの「物語」を生む。

第 4 節 境界の地がもつ心理学的意味と釘拔地藏石像寺

当寺は、現実的なものだけではない非現実的なものが出入りする異界への境界の地に建立されている。異界との出会いの場である境界は聖地とされてきた。リーチ（Leach, E.）

（1976/1981）は「現実には境界の役目を果たす空間的・時間的標識自体は非日常的で無時間的であり、曖昧不分明で周縁的であり、聖なるものなのである（75-76 頁）」と述べたうえで、『聖なるもの』がどうして『非日常的、曖昧不分明、周縁的』でなくてはならないのだろうか。・・・空間的にせよ時間的にせよ、一つにまとまった領域の中で範疇区別を設けようとするとき、われわれは類似点ではなく相違点に注意を集中する。だからこそわれわ

これは、このような境界の標識は特別の価値があり、『聖なるもの』で『タブー』だと感じる
のである（76-77 頁）」と言う。エリアーデ（1957/1969）は「両空間の間にある閼は、俗
と聖との二つの存在様式の懸隔も表している。閼は二つの世界を分離する柵であり、境界
線、限界であると同時に、これらの世界が相会し、俗なる世界から聖なる世界への移行が
行われうる逆説的な場所である。閼と戸口は直接具体的方法で空間連続の廃棄を示してい
る。そしてこの点にそれらの重大な宗教的意味がある。なぜならそれは、かの移行の象徴
であると同時に、媒介者であるからである（17 頁）」と述べている。

ファン・ヘネップ（von Gennep, A.）（1909/1995）は、「中立地帯は聖なのである。
この聖・非聖の二つの地域を通過する者は誰でも、肉体的にも、呪術＝宗教的にも、一定
期間特別の状況におかれることになる。つまり彼は二つの世界をさまよっているのである
（15 頁）」と通過儀礼における、分離儀礼、過渡儀礼、統合儀礼の分類の「過渡期（マル
ジュ）」である境界段階のもつ特質を述べている（15 頁）。ターナー（Turner, V.W.）

（1969/1996）は『儀礼の過程』の中で、境界領域における人間関係の特性を「コムニタ
ス」と呼んだ（128 頁）。『儀礼の過程』の訳者富倉（1996）は、「コムニタスとは、かん
たんにいえば、身分序列・地位・財産・さらには男女の性別や階級組織の次元、すなわち、
構造ないし社会構造の次元を超えた、あるいは、棄てた反構造の次元における自由で平等
な実存的人間の相互関係の在り方である（302 頁）」と述べている。ターナー（1969/1996）
は、「コムニタスは、境界性において社会構造の裂け目を通して割り込み、周辺性において
構造の先端部に入り、劣位性において構造の下から押し入ってくる。それは、ほとんど
いたるところで、聖なるもの、ないし“神聖なるもの”とされている。おそらく、それが
構造化され制度化された諸関係を支配する規範を超越し、あるいは解体させるからであり、
また、それには未曾有の力の経験がともなうからであろう（17 頁）」と言う。述べられる
ように境界は聖性をもつ。非日常的、曖昧不分明、周縁的であり、移行の象徴であると同
時に媒介としての宗教的意味をもち、変容の過渡期としての境界性をもち、構造化され制
度化された諸関係を支配する規範を超越する経験をもつのである。この意味で境界性をも
つ境界の地は聖地であるとともに変容のうつわとしてのトポスである。

鎌田（2008a）によれば、『聖地』とは、一言で言えば、それは人びとの心のもっとも
深い次元としてのたましいの世界に分け入っていくことのできる場所である。聖なる場所
において人間は特異なイマジネーションを発動させてきた。そこで異次元世界を視、異次
元存在の声を聴いたのである（43-44 頁）。異次元の世界を見、聴きすることは危険なこ

とでもある。境界は移行の象徴であり変容の聖地であると同時に二つの世界をさまよう危険な場所でもある。河合（隼）（1989）は、境界領域に入ることの危険性は「統合」の難しさである、と言い、「境界」の状態が「分裂」を呼び起こす事実があり、知らず知らず心のなかに分裂を生ぜしめる危険性を強くもっている、と述べて、近代科学のように境界領域に臨むことを「拒否」したりせず、境界領域で起こることを、一応魂はあるとの見方で見ていくと、いろいろと不思議な現象が見えてくる。その現象を事実は事実として認め、それを単純な理論づけを行うことなく見る必要がある、と述べている（321-329 頁）。

「母の七回忌をつとめることができて、ほっとしました。母が喜んでいる姿が見えました。」や「父の墓参りをすませてほっとしました。父がよく来たねと言ってくれました。」とか「この境内には良い霊がいっぱいおられますね。守ってくださっているのがわかってほっとします」などの魂からの「物語」を語ることは「統合」の方向にめざしていく魂のはたらきの現象である。境界領域における危険性は魂のはたらきによって現れるが、その危険から統合に向けたはたらきをするのも魂なのである。

第5節 癒しと変容のうつわとしての釘拔地藏石像寺の境内

当寺が、癒しと変容のうつわとしてはたらく境内のありようを見ていきたい。癒しと変容がなされるうつわであるためには、うつわとしての守りが必要である。当寺の境内の守りの中心が地藏菩薩であることには重要な意味がある。地藏菩薩はその根本經典により、釈尊入滅後、次代の仏たる弥勒菩薩が五十六億七千万年の後に出世するまでの無仏の間、この五濁の世に出現して六道の衆生を救済する菩薩、と多くの学者によって定義されることが多い（頼富、1984、94 頁）。その衆生救済の働きは「抜苦与楽」と呼ばれている。無仏の世の衆生の苦悩を抜き取り、心身に安楽を与えるのが地藏菩薩の使命である。

地藏菩薩信仰の源泉は釈迦以前のバラモン教の神話の中の地天に求められる。地天はインドアーリア人がもっていた神話の中の最古の女神で、大地を擬人化したものである。地天は大地を守護し、財を蓄え、疾病を治し、怨敵を降伏するときに招請する女神として信仰された。この地天の思想が大乗仏教に取り入れられ、理想化されたのが地藏菩薩である（真鍋、1960、2-3 頁）。

地藏菩薩の原語はサンスクリット語でクシティ・ガルバ（Kṣitigarbha）である。クシティは地、ガルバは胎、子宮と訳される。「地は大地を意味し、胎は孕み包蔵する義であって、

従って地蔵とは大地のごとく萬有の母体であり、萬有を平等に育成し成就せしめる力のはたらきを所有するものという意味になる（真鍋、1960、4-5 頁）。地蔵菩薩とは母なる神、いわゆる原始母神の特性をもつ菩薩である（富士、1974、47 頁）。エリアーデ（1958/1968）は、「大地は、それが支持し、包括するすべてをもって、最初から存在の無尽蔵の泉であり、それみずからを直接人間に啓示する存在の泉である（84・85 頁）」。「大地の神は、その『母性』、その多産の無尽蔵の力である（88 頁）」。「大地は母としてあらわれている。人が生き得るという事実は、人が大地母 **Terra Mater** から生まれ、——そしてそこへ還る——存在であるがゆえに、と解さねばならない（99 頁）」と述べている。大地は無尽蔵性と母性性の象徴である。この大地の無尽蔵性と母性性を象徴された菩薩が地蔵菩薩なのである。

地蔵菩薩の信仰は中国を経て日本に伝わる。日本の文化との出会いと時代の変遷のなかで、救いを求める庶民の思いや願い、創造力によって変化を受けた。死者の靈魂の往来を塞^{さえぎ}る神、つまりの塞^{さえのかみ}神の役割を引き継いだり境界を守る道祖神の役割を引き受けたりして、辻や墓地に立つことになった地蔵菩薩などの例（五来、1988、234-41 頁）はあるが、地蔵菩薩が無尽蔵の大地という母体のごとく、萬有を生み、平等に育成し成就させる無量の力がある原始母神的菩薩であるという本来の特質は、地蔵信仰の伝播とともに、地蔵菩薩の利益、救済として広まっていった。日本人が、農耕民族として大地とともに生きてきたこともあって、地蔵信仰は受け入れやすかったために、地蔵信仰の伝播は日本中にいきなり、地蔵菩薩の無尽蔵性や母性性は日本人の土着的な宗教神話として民俗的に共有されるようになった。地蔵菩薩は日本人によって元型的な地母を投影されてきた。

釘抜地蔵石像寺の表門とそれに続く参道は狭い。間口が一間半（2.7 メートル）しかない表門をくぐり狭い参道を 20 メートルほど入ると中門である。狭い参道から中門を通り境内に入る。境内に入ると程良く広がった空間がある。正面に地蔵堂があり、釘抜地蔵菩薩がまつられている。地蔵がクシティ・ガルバ、地の胎であったことを考えるならば、参道から境内への構造のあり方はある意味を示唆している。それは、当寺の境内に入ることは、表門から中門までの狭い参道、地母の産道を通して程よい広がりをもつ地母の胎内に入ることだと言えることである。当寺の参道は地母の産道であり、境内は地母の子宮であると言える。多くの人が中門をくぐって境内に入ったときに、ほっとする、やすらぐ、何か温かい感じに包まれているみたいと、なかには涙ぐむ人までいる。元型的な地母を無意識的に地蔵菩薩に投影している日本人にとっては、当寺の境内の程良い広がりの中に入ること

は、クシティ・ガルバという地母である地蔵菩薩の胎内に入って包まれることである。ほっとするなどの心情には、地母的な元型のはたらきが表れている。

地蔵堂にまつられる本尊の釘拔地蔵菩薩は、諸々の苦しみを抜き取る地蔵尊だとして「苦抜き地蔵」と呼ばれていた。「苦抜き」は抜苦与樂の地蔵菩薩の衆生救済のはたらきを表している。しかし時がたち、この「苦抜き」が「釘抜き」に変化をする。

室町時代の終わりに紀伊国屋道林という京都有数の大商人がいて、どのような治療も効果がない両手の痛みで苦しんでいた。紀伊国屋道林が当寺の地蔵菩薩に願をかけたところ、満願の日に地蔵菩薩が道林の夢の中に現れたのである。夢の中で地蔵菩薩は、汝の痛みは常の病ではない。前世で人を怨んで人形の手に釘を打ちつけた呪いの罪によるものだと言って、神通力で昔の怨み釘を抜いてやったのでこれを見よと、二本の釘を示された。目覚めて嘘のように手の痛みが消えていた道林が地蔵菩薩の前に来てみると、そこには朱に染まった二本の八寸釘があった。ここから「釘拔地蔵」と呼ばれるようになったと伝えられている。

以来、当寺には釘拔地蔵菩薩の象徴である釘抜きと苦悩の象徴である二本の八寸釘の実物を張り付けた御札の絵馬額を奉納する習わしがある。現在は地蔵堂の外壁全面に約千枚の絵馬が奉納されている。絵馬は地蔵菩薩に願をかけて願いがかない、御札をするのにふさわしいと許されたものだけが奉納できる御札の絵馬である。誰でもが奉納できる絵馬ではない。河合（俊）（2008）が述べるように、「神仏にすがりたいときに、他力ゆえのある種の甘さが存在することがあるかもしれない。けれどここでの絵馬は、そのような甘えを排した、成就し遂げたことのしるしなのである。つまり、これも境界を超えるというイニシエーションを達成し、成就した人だけに許される厳しいものなのである（70 頁）」。

事実、面接に訪れたクライアントや願い事をもつ多くの参拝の人から、「早くあの絵馬をおあげできるようになりたいのです」という言葉を聞く。カウンセリングがひと山越えたときにクライアントが「これで御札の絵馬を奉納することができます」と、絵馬の奉納することで面接が終了するときもある。絵馬奉納がイニシエーションの一つとなっている。

鎌田（2008b）は、『苦抜き地蔵』という教義的なネーミングから『釘拔地蔵』という掛詞的リアリズムネーミングに変化したことは大変大きな事件であった。『苦抜き地蔵』であると教理的説明が強く庶民信仰がもつ身体性に届かないが、『釘拔地蔵』は、観念でなく、身体である。知ではなく、血である。『苦』から『釘』への変化には大変な飛躍と降臨＝受肉がある（74 頁）」と述べている。

河合（俊）（2008）は、「苦しみや癒しにおいて、抽象的ではなくて、具体的なものが示されるのは、非常に大切だと思われる。抽象的な言葉やイメージによる癒しとは違う、紛^{まご}うことのない事実、目にし、手にすることのできる現実性としての迫力を持つのではないであろうか。道林が見た地蔵菩薩の夢だけでもリアルであり、一種の治療夢であると考えられるのに、それにさらに実際の八寸釘が出てくるのである。何か揺るぎない証拠を突きつけられている気になってくる（63・64 頁）」と述べている。また、苦抜から釘抜への転訛について、「言葉の駄洒落の働きによる重ねやすべりが認められる。救いというのも、正面切った取り組みよってもたらされるのではなくて、往々にして勘違いやすべりによって、偶然にもたらされることが多いように思われる（60 頁）」と言い、「心を知る、心とかかわるには、起源や根源のシンプルさにさかのぼるといふのと、起源を意に介することなく、どんどん生み出していき展開していくのとの、両方が必要ではなかろうか。・・・勘違いかもしれないし、ずれているかもしれないけれども、何かをつかむことのほうがはるかに大切かもしれないのである（36・37 頁）」と述べている。

駿地（2008）は「苦から釘への転訛は錬金術的過程でもあり、そこかもたらされた釘／菩薩は、異質な存在領域を貫きつなぐ媒介者であると同時に、変容の器／魂の依代ともなっているのである（232 頁）」と述べている。『釘抜き』という言葉と、『八寸釘』という実物。この二つがそろって初めて『釘抜き地蔵』の霊力は完成し、人々に共有され、さらなる人々の救済へと波及してゆく。こうして『釘抜き地蔵』というネーミングと『八寸釘奉納』の二つがそろったとき、この地は強力なリアリティーを持った『癒しの空間』として機能し始めたのである（鎌田、2008b、76 頁）。

地蔵堂は境内の中心のやや奥寄りに位置するが、その地蔵堂の奥に進むと、真後ろには阿弥陀堂がある。表門、中門、そして地蔵堂前の境内からは、地蔵堂によって隠されているかのように阿弥陀堂は見えず、地蔵堂を回り来ることによって初めて奥の阿弥陀如来の存在がわかる配置になっている。日本において、地蔵菩薩は、阿弥陀如来と人間との間を取り持つものと信じられていて、地蔵と阿弥陀は一体だとの考えがあった。地蔵菩薩にお願いすれば、願いを地蔵菩薩が阿弥陀如来に取り次いでくれるので、どんな人間でも極楽に往生できるのである（五来、1988、248 頁）。阿弥陀如来の存在が地蔵菩薩の前に立っていてもわからない当寺の配置は、地蔵弥陀一体を感じさせる。当寺における地蔵菩薩と阿弥陀如来の関係は深い。

この配置は人間の悩みの問題の在り方から見ると意味がある。人間の悩みに対して、日

本の仏教には、存在に関わる根源的な問題と、現世における現実的、現世的な問題の二つの方向の悩みに応える面がある。

阿弥陀如来は人間を仏の国土である極楽に往生させる仏である。阿弥陀如来は、別名を無量寿仏と言ひ、無量の寿命、永遠の命を持つ仏である。無量寿であるがゆえに死後の世界を約束する仏なのである。このことは「南無阿弥陀仏」の念仏とともに日本人の心に深く刻みこまれている。また、阿弥陀如来が無限の命を持っていることから、有限な存在である人間は、有限であるが故の悩みを無限の阿弥陀如来に問うことになる。人は、どこから来てどこへ行くのか、何をしに何のためにこの世に生まれてきたのか、という人間の生死に関わる存在の根源的な問いを阿弥陀如来に問い続けてきたのである。存在の基底が問題となる、つまり、魂に関わるようなクライアントの難しい悩みはここに関連してくるのである。東山（紘）（2007）は「心が空虚になり、魂の存在を感じられず、魂が浮遊し、漂流するようになるのが、人間がもつ苦悩の存在の基底なのである（19 頁）」と述べている。

それに対して、地蔵菩薩は、釈尊入滅後、弥勒菩薩が五十六億七千万年の後に仏となって現れるまでの無仏の間、この世に出現して衆生を救済する菩薩であり、過去と未来を結ぶ現在の菩薩である。現在を生きていくうえでの人間のもつ現実的、現世的な悩みを解消することで心身に安楽と救済を与える菩薩である。人々は地蔵菩薩に現世における現実的な問題をぶつけ、現世的な利益と安穏な生活を求めて祈願してきた。多くのクライアントが、たとえば子供の不登校がなおるにはどうすればいいのか、などの当初の表面的な主訴としてあらわされるような悩みはここに関連する。

現在性の強い地蔵菩薩は、存在の根本に関わるような根源的な問題を阿弥陀如来に取り次ぐ。当寺の境内の地蔵堂と阿弥陀堂の配置をみると、あたかも、現世の悩みの奥にはもう一つ人間存在の根本となるような悩みがあり、二つの問題は無縁ではないのだ、現世の悩みに振り回されているときには、奥にある根本的悩みは見えていないが、それはしっかりとあるのだ、現世の悩みの解決は、人間の存在に関わる根本問題につながっており、奥にある根源的問題の解決が現世での悩みの解消の道へと導くのだ、という配置になっている。子どもの不登校の問題で来談したクライアントの問題が、生れたこと、生きること、死ぬことを含めた自身の根本的な生きざまの問題につながり、その解決が不登校の解決につながっていくことがあるように、心の問題は奥への方向性をもつのである。当寺の境内は心の奥への方向性を地蔵堂と阿弥陀堂の配置であらわしている。

河合（俊）（2008）は、境内のありようが「奥まった構造をしていて、進んでいくと、秘められているところの奥に入っていく感じがするのである。・・・あくまで内面に目を向けさせるような仕掛けになっている場所だからであろう。ここは外に向いて自らを示し、切り開いていく空間ではなくて、閉じて包まれる中で、内に向かって開いている空間である。『境界』というキーワードからすると、石像寺は内面への境界をなしており、内面へと誘^{いざな}ってくれる（57-58 頁）」と述べている。境内の配置は心の奥へと、深みへと向かう方向性をもっている。地蔵、阿弥陀の二つの仏のありようが奥へ、深みへと向かうことのリアリティー性を生んでいるのである。

深みへ奥への方向性はまだ続く。阿弥陀堂の奥、境内の奥にある墓地のなかには、弘法大師空海が自ら掘ったと伝えられている井戸がある。石段を下りていくことで湧き出る井戸水のそばまで行ける。涸れることのない井戸である。ターナー（1969/1996）は、「子宮は多くの文化において墓^{トウーム}と同じものとみなされている。子宮も墓も、共に生命の源泉であり死せるものを受け入れる大地との連想があるからだ（245 頁）」と述べている。井戸が存在する場を墓地にしたのは、井戸が命の泉であり、井戸も墓も地の子宮である地蔵菩薩につながりをもっているからである。井戸水は深い地からの恵みであり、命の源であり、地蔵菩薩の恵みである。鎌田（1988）は「古代人は、あとからあとから沸き起こってくる水を見て永遠の力を感得した。古来、寺社が地下水脈を内蔵し湧き水の出る境域に建立されたのも、そこが永生の実現し得る霊域とみなされたからである（218 頁）」と述べている。

河合（俊）（2008）は、「釘抜地蔵の物語はどこにでも成立するのではない。この場所が、垂直的に聖なるものにつながっているからこそ可能なのである。釘抜地蔵にとっての垂直性は、深さであるように感じられた。この井戸も、別の世界へ、異界につながっているのではないか、いや宇宙のエネルギーのもとにつながっているのではないかと思わせられる（65-66 頁）」と述べている。市川（1982）は「＜奥＞は此岸の連続線上にありながら、はっきりした境界なしにいつのまにか彼岸へと飛躍する神話的空間である（17 頁）」と述べている。無量寿という限りのない寿命をイメージされた阿弥陀如来の奥は宇宙のエネルギーのもとであり、聖なるものとのつながりをもつ井戸がある。境界での奥への方向性は神話的空間として異界へとつながり、超越性を帯びるのである。境内は異次元の世界につながり、異次元の世界における変容の可能性をもつ。河合（俊）（2008）は「異次元の世界に入って、日常とはまったく異なる体験をする。それが治療的なものではなからう

か。・・・異質のころとの出会いであって、そこに入っていく、ころに逆に包まれている体験なのではなかろうか。・・・そして異なる世界に入ってしまったことで、クライアントは変容していくのではなかろうか（15・16 頁）」と述べている。

当寺境内の空間のあり方は、述べてきたような奥に、内に、垂直的な深さへの方向性を持つとともに、水平的な広がり多様性を持っている。第 2 章で、日本人の深層にはアニミズム的汎神論的宗教性が息づいていることを見てきた。どの神様や仏様もご先祖様も現代日本人の心情のなかでは、絶対的な差別なく平等的に身近な「カミヤホトケ」として受け入れられ、敬い、恵みを与えるだけでなく畏れある存在として、呪力や靈魂を与えて、畏敬の念の対象としてきた。日本人は、外に向って祖霊を含むあらゆるものに魂を投影してきた。日本人は現在も、カミヤホトケを心的投影物、つまり無意識の諸内容として理解せず、自明の現実として理解しているところがある（ユング、1943/1977、155 頁）。また、アニミズム的汎神論的宗教性を基盤とした祖先崇拜の心情のなかで、日本人の宗教性はいのちの循環を見てきた。日本人はアニミズム的汎神論的宗教性の宗教的な心性を今もどこかにもっている。当寺境内は、地蔵さん、観音さん、阿弥陀さん、弥勒さん、弘法さん、不動さん、竜神さん、など「カミヤホトケ」が多様に祀られているとともに、祖先崇拜の心情が受け入れられる場でもある。当寺境内は、アニミズム的汎神論的宗教性の象徴が生きているトポスである。日本人の深層にある宗教性であるアニミズム的汎神論的宗教性は、水平的、平等的な多様性を持つ。当寺境内は、垂直的な深さの方向性と水平的に平等的な多様な方向性を持つトポスである。

日本人の宗教性の象徴が生きているトポスにおいては、布置された事象や、クライアントの宗教性が強くはたらくことがある。多くのクライアントは、自分が当寺におけるカウンセリングに導かれた布置された事象にコミットした時、「不思議なご縁を頂きました」とトポスのはたらきの「物語」を語っている。東山（弘）（2009）は、「出会い」について、「気持ち的には、出会ったなっていう実感があるという、説明できないけれど起こってしまう意味深い出会いを、日本人は“^{えにし}縁”と表現している（59 頁）」と言い、「ユングの言うところの『フックにかけて、自分に引き寄せることによって起こる』ものであります（58 頁）」と述べている。

第 2 章で見た、「神様とお地蔵様とが話し合いをしたという物語」のカウンセリングにおいて、クライアント A は、カウンセリングを受けることになった布置された事象を、「私が信仰している神様と、こちらの地蔵お地蔵さまとの間にお話ができていて、私をこちら

へ来るように導いてくださったのです」と、アニミズム的汎神論的宗教性の宗教的心情の「物語」を創造することで、心におさまりをみせている。A は、不思議なご縁をフックにかけて引き寄せてから 1 年がたったときに、この布置の意味が、不思議なご縁の「物語」として語られることで、A のなかで統合され、おさまりがついたのである。A の不思議なご縁としてのおさまりの「物語」の創造に、当寺のもつトポスのもつ力がはたらいっていることが見られる。

地蔵はクシティ・ガルバであり地の胎であった。子宮は生命の源であり成長の原点である。存在の根源であるがゆえに癒しの本源である。心理的に子宮の中に入ることは退行し、休息あるいは閉じこもり、さらには死んで、生まれ変わることである。トポスとしての寺の境内は変容を可能とするうつわとなる。変容の魂のはたらきを守るうつわとして具現している現実的な場所として、また、人の魂と寺の魂の出会いのトポスとして当寺の境内がある。東山（紘）（2008）は、釘抜地蔵について、「一つの守りがあり、『この世界に包まれる』感覚が生じ、カウンセラーも包まれ、クライアントもそれに包まれ、仏の慈悲と言える『アンコンディショナル・ポジティブ・リガーズ——いいように見なさい』、『エンパッシング・アンド・スタンディング——あるがままにみなさい』といった雰囲気があって、寺という少し非日常の、ある種の結界の中ではクライアントの悩みや問題が見事におさまっていく（25-26 頁）」と述べている。東山（弘）（1992）は「カウンセリングは、治療的退行と発達を可能にする『うつわ』でなければならない（183 頁）」と述べている。

トポスの知がはたらくためにはクライアントの主体的なかかわりが必要である。クライアントのトポスへの主体的なかかわりが理解できるためには、カウンセラーがすでに当寺のトポスと主体的な関わりをもっていることが必要である。クライアントの主体的なかかわりによってトポスの知がはたらき、クライアントの魂と当寺の魂が出会う時には、その出来事から「物語」が生まれる。先述したように河合（隼）によれば、「神話の知」によって生まれた個人的な神話としての「物語」が多くの人に共有されることで「伝説」となる。紀伊国屋道林の「物語」に見られるように、釘抜地蔵菩薩や釘抜地蔵石像寺の境内のトポスにまつわる個人的神話である「物語」は、多くの人に共有されて「伝説」となった。紀伊国屋道林の場合だけではなく、釘抜地蔵石像寺のトポスは、新しく伝説となりうる可能性を持つ「物語」を生む「うつわ」である。ともに、トポスに関わる「伝説」は、紀伊国屋道林の伝説によってさらなる救済が発展して、救済の「物語」が生まれてきたように、個人的神話としての新しい「物語」を生む「うつわ」でもある。

クライアントはカウンセリングルームのなかで「物語」をカウンセラーに語る。カウンセラーは釘抜地藏石像寺というトポスから生まれた「物語」の宗教性の意義を理解する。その理解をふまえてカウンセラーは、クライアントの生活にかかわる心理的な個人的神話としての「物語」の意義を理解する。人間の苦悩に関わる生活の文化的基盤には、文化としての宗教性が影響を与える。日本文化のなかで、日本人の宗教性を持つクライアントが悩むのなら、カウンセリングの過程で、日本人の宗教性のはたらきによって癒しの道が見える「物語」の創造の可能性があるからである。カウンセリングルームは「物語」の語りを支え、「物語」を守る「うつわ」、トポスとなる。この「うつわ」はまた、トポスとしての釘抜地藏石像寺の境内の大きな「うつわ」によって守られている。「うつわ」のなかで、魂からの語りである「物語」の意義を理解して、語りを聞くカウンセラーの存在によって、その「物語」がクライアントとカウンセラーの両者に共有されることのなかからつながりが生まれる。つながりが生まれることで、「物語」に表わされる魂のはたらきである経験を、生き生きと意味のあるものとして、クライアントがクライアント自身につなぐことができるのである。ヒルマン（1985/1993, 38 頁）が言う、出来事を意味づけ経験にまで深めるためには、カウンセラーはクライアントの魂からの「物語」を理解し共有し、クライアントとのつながりを生むことが大切である。

カウンセラーがクライアントの語る、当寺のトポスとの魂の出会いから生まれた「物語」を理解し共有することは、クライアントの魂が象徴されている神仏とクライアントとをつなぐ役割を果たすことになる。また、トポスに布置されて来談したクライアントに、カウンセリングの過程において、クライアント自身の宗教性が強くはたらくことが生じる。クライアントはそのなかに生きることのできる「物語」の創造の心的必要性に迫られて、カウンセラーに大いなるものとのつなぎ役を要請することが起こる。カウンセラーは、トポスの知を生かして、普遍的無意識とさえ言えるような大いなるものの世界と現実の世界のつなぎ役をはたす。

釘抜地藏石像寺のトポスと主体的にかかわるクライアントにとっては、魂（セルフ）の象徴である仏菩薩を含めた境内のトポスと、そのなかにあるカウンセリングルームのトポスと、東山（弘）の言うカウンセリングの「うつわ」に守られて、魂がはたらき、自己治癒力がはたらく。東山（紘）（2007）が「神仏に守られていることを、臨床心理学的に言えば、魂（セルフ）が虚ろにならず、浮遊しないことである（22 頁）」と述べている。

トポスの知のはたらきを釘抜地藏石像寺の实在の場所と寺の境内のありようから見てき

た。当寺が存在する場所は平安京の出入り口の古道にあたり、生と死の境界であると共に、現実的なものも非現実的なものも出入りをする境界の地であり、聖地であった。

聖地は、その地に何かが、鎌田の言うような根源的な地層に降りることによってそのシグナルを読みとることのできるような情報を宿している「場所の記憶」が、また、河合（俊）の言うような「土地の魂」がある場所に決められる。人の魂はそれに感応するようにはたらく。

釘拔地蔵の癒しとおさまりの装置としての境内は、地蔵源流から流れる地天、原始母神的慈悲的な地母である釘拔地蔵尊の産道を通り、地の胎の中である境内空間のあり方と、転訛やすべりによるリアリティー的癒しと、アニミズム的汎神論的宗教性の象徴が息づく癒しやおさまりに導く変容の「うつわ」としてのあり方と、地蔵菩薩の後ろには阿弥陀如来がありまたその奥には井戸がある、心の奥へ、内への方向性と境界性と超越性をもった境内の空間配置のあり方にある。心の奥、内に入り、癒され、おさまり、彼岸にまで通じるトポスである。

聖地としてのトポスのもつ意味は、聖地の魂がトポスの知としてはたらくことで、人の魂がそれに感応し、魂のはたらきを表す「物語」を生み、癒され、おさまることにあつた。釘拔地蔵というトポスとしての「うつわ」のなかで、トポスと主体的にかかわるクライエントとカウンセラーによってカウンセリング関係としての「うつわ」が生まれる。この「うつわ」のなかで、クライエントの魂の語りである、当寺のトポスとの魂の出会いから生まれた「物語」が理解し共有されることは、出来事を意味のある経験にまで深め、癒しとおさまりの「物語」としてクライエントの腑に落ちる。カウンセラーは、クライエントの魂が象徴されている神仏とクライエント自身とをつなぐ役割を果たすことになる。

カウンセラーとしての住職自身が、神仏につながり、トポスと主体的な関わりを持ち、自分の魂のはたらきにふれることで、クライエントの魂のはたらきとしてあらわれた象徴や布置の意味を理解し、クライエントと大いなるものとのつなぎ役として、トポスの知を生かすことができる。寺のもつ魂とクライエントの魂とが感応することによって、釘拔地蔵石像寺のトポスはクライエントに対して意味のあるものとなり、釘拔地蔵石像寺境内の構造は癒しと変容とおさまりの装置としてはたらく。

（注）第3章は、佛教大学大学院紀要・教育学会篇、第39号（pp.85-102. 2014.）に初出された、カウンセリングにおけるトポスのもつ意味—釘拔地蔵石像寺のトポスについての一考察—、に一部、加筆、修正したものである。

第4章 事例研究

カウンセリングルームは、京都西陣に位置するアニミズム的汎神論的宗教性が息づき、心身に苦悩を抱えた多くの人たちが参拝する古い寺の境内にある。日本人の深層にある宗教性の象徴が生きているトポスのなかで臨床心理士によってカウンセリングが行われている。クライアントの多くが、寺に参拝に来ていて境内に貼られているカウンセリングルームの張り紙に「偶然に」目を止めて来談を決意している。圧倒的多数の人たちは寺にお参りに来て帰るだけであるが、トポス（寺）に布置された人は「偶然に」張り紙に目を止めて、クライアントになっている。紹介で来談するクライアントも、今まではカウンセリングを受けようと思ったことはないが、この寺で、僧侶でもあるカウンセラーのカウンセリングなら受けてみようかと思ったという人たちもいる。「偶然性」がはたらいていて、何らかのトポス（寺）との布置が起こっていると思われる。この布置が起こったクライアントとのカウンセリングが寺内で行うカウンセリングである。

トポス（寺）に布置されて来談したクライアントに、カウンセリングの過程において、クライアント自身の宗教性が強くはたらくことが生じる。心理的に意味がある「とき」に布置が起こり、クライアントは心的必要性に迫られて、カウンセラーに大いなるものとのつながり役を要請することが起こる。カウンセラーは、普遍的無意識とさえ言えるような大いなるものの世界と現実の世界のつながり役である。布置されたクライアントは、カウンセラーをつなぎ役として、クライアントとカウンセラーが共有する日本人の深層にある文化を基盤として、ヌミノースな体験や布置されたことの気づきや能動的想像法による、大いなるものや先祖との関わりや対話を生んだ。クライアントは、意識と無意識の相互作用によって生じた、魂の象徴としての大いなるものや先祖のイメージが生命力をもって生き生きとはたらく個人の神話としての「物語」を自分のものとして現実の世界に還ってきた。

日本人の宗教性の象徴が息づいているトポスである寺境内のカウンセリングルームでの、宗教性とトポスとがカウンセリングに与えた影響を、事例を通して、臨床心理学的視点と宗教学的視点から検討、考察される。

※（注）〔インターネットでの公開に関して、事例研究は、プライバシー保護と臨床心理学の慣例により、各事例の表題と事例の特徴および考察への視点のみが述べられる。〕

事例 1 母の喪の仕事を通して、自分自身の人生をみつけた女性の事例

事例の特徴および考察への視点

喪の仕事は重要な心の営みである。喪の仕事の援助はカウンセリングの担う重要な仕事の一つとなる。近親者の死という対象喪失には心と体の何らかの変調が伴うことが多い。近親者の死を、悼んで、悲しみ、なげき、時には恨み、寂しさに襲われ、孤独に不安して、死にたくもなる感情を経験する。その感情の経験は心と体に不調をもたらす。人は、この心身の不調を入り口として、対象喪失の心的課題である喪の仕事に取り組む。喪の仕事の道に同行することはカウンセラーの一つの役割である。

喪の仕事の心的課題の一つには、残された生者の心のなかで、死者に対しての気持ちがおさまるべきところにおさまり、生者が死者とともに生きることができる心の状態になり、生者が、死者の守りを感じられて、死者とともに生きることができる、生者と死者をつなぐ「物語」の創造がある。カウンセラーはクライアントの「物語」の創造の援助者の役割を担う。

事例のクライアントは、もっとも重要な他者の一人である母を、思わぬ時にしっかりとした覚悟のないままに、死に目にもあえず、急死で亡くす大きな喪失体験をした。しかし、クライアントは対象喪失の心的課題に取り組むことなく成長した。このことがクライアントの生きることを困難なことに落とし込んだ。クライアントの内面には喪失体験の傷が残されている。クライアントの心のなかで、母に対しての気持ちがおさまるべきところにおさまり、クライアントが死者である母とともに生きることができる心の状態になるには、喪の仕事が必要であった。

日本人は、第 2 章で見てきたように日本人の宗教心情の中で、死に対するイニシエーションとしての葬儀にまつわる一連の儀式を丁寧に行うことで、死を心理的に昇華するとともに、アニミズム的汎神論的宗教性を基盤とする相依的共存関係のなかで、死者は生者を守る力を持つとする生者と死者のあり方を自然（ジネン）なあり方と受けとめ、心におさまりをつけてアイデンティティとしてきた。日本人は、身近で重要な人の死後に、その人が生きている時と同じかそれ以上に、生者を守る身近な存在として一体感を持つことで、重要な精神対象との一体化を損なわないように、死者が生きていた時の一体化の中でつくられていたアイデンティティを喪失しないように、死者とともに生きることができ

る「物語」を創造して、対象をとり戻す喪の仕事をしてきたと言える。

形骸化されていない儀式は、死者の回想が語られ、受け入れられるトポスとなるとともに、生者と死者との語らいがおこなわれるところに重要な意義がある。生者が行う死者との語らいは能動的想像法である。死にまつわる儀式は、心理学的に言えば、生者が、喪失による心の傷を癒し、死者の守りのなかに、死者とともに生きることができる心の状態になり、全人的なおさまりを得るための心の装置である。形骸化されない儀式は喪の仕事の心の装置としての意義をもつ。

クライアントは、布置された事象を活かし、儀式や能動的想像法を行うことで、喪失した母のイメージとのつながりをとり戻した「物語」を創造した。クライアントは、母の死を心理的に昇華させて、母をあの世の人として定位させた。カウンセリングの過程で母とつながり、母の守りを感じ、母と共に生きることのできる「物語」を自ら創造をするという体験を通して、母の喪の仕事を成就させた。

喪の仕事のカウンセリングが、寺内のトポスの知が活かされ、アニミズム的汎神論的宗教性を基盤とする祖先崇拜の心情のなかで進んだことが考察される。

事例 2 セルフ（魂）の象徴との出会いをもった強迫行動の青年の事例

事例の特徴および考察への視点

カウンセリングの過程で、心理的に意味がある「とき」に布置された現象が現れ、クライアントはセルフ（魂）の象徴と関わりをもつことがある。セルフ（魂）の象徴としてのイメージとの対話や関わりを持つことによる意識と無意識の調和の体験は、心的課題を進め、癒され、心におさまりを得て、セルフ（魂）との関係を回復する。

第 2 章で見たように、日本人は、生命の永遠の循環といのちの平等性を顕現させている森羅万象に自然（ジネン）な真理を見て、魂を投影して、山川草木から仏・菩薩、先祖に至るまで、霊力を与え、セルフ（魂）の象徴として、畏敬の念の対象としてきた。

事例のクライアントは親との絆が薄く、あたたかく、安らげる家庭を持たない。寺に参拝して慈悲的な元型的地母を地蔵菩薩に投影していた。クライアントは、カウンセリングの過程のなかで、セルフ（魂）の象徴としての地蔵菩薩と出会いの体験をもつ。東山（紘）（2007）は、「心理学的には、宗教神仏は『魂』を投影するイメージの一種であり、魂の象徴化されたものである（2.206 頁）」と言う。

セルフ（魂）の象徴との関わる方法のひとつに能動的想像法がある。ユング（1963/1972）は、能動的想像法を無意識からのイメージとの関わりによる個性化の道の一つの方法とした（244-283 頁）。河合（隼）（1994）は「能動的想像法は、たましいとの関係を回復し、たましいの望むところを知って生きていくための強力な方法である（27 頁）」と述べている。東山（紘）（2011）は「魂と語ることによって、自分の存在が魂レベルで確認できるのです。普遍的無意識レベルというのは、われわれの人間の原存在のようなもので、一番ベースのようなところで自分の確認ができるということです（11 頁）」と述べている。

魂レベルでの癒しやおさまりを生む能動的想像法の対象は、神仏、亡くなった父母などいろいろあるが、寺での能動的想像法の対象は自然な流れとして仏菩薩に向くことが多い。当寺においてはセルフ（魂）の象徴としての対話の対象は、地蔵菩薩を主として、境内の仏菩薩が選ばれることが多い。

アニミズム的汎神論的宗教性を持ち元型的な地母を地蔵菩薩に投影していたクライアントは、カウンセリングの過程のなかで、セルフ（魂）の象徴としての地蔵菩薩と出会いの体験をもつ。クライアントは、地蔵菩薩をセルフ（魂）の象徴としての対話の対象として、

地蔵菩薩と主体的全人的に出会い、対話を進めた。

クライアントのセルフ（魂）の象徴である地蔵菩薩との主体的で全人的な出会いの体験がカウンセリングにおける転換となり、クライアントがアニミズム的汎神論的宗教性とトポスの知をはたらかせ、クライアントのセルフ（魂）の象徴との関わりが生まれたこと、セルフ（魂）の象徴としての地蔵菩薩との対話が進み、地蔵菩薩への委ね、地蔵菩薩の内存在が進んだこと、それによって、魂の象徴としての日本人の深層にある神仏や先祖のイメージがもつ救済作用がはたらき、クライアントの強迫行動が軽減されたこと、が考察される。

事例 3 トポスのはたらきによってセルフ（魂）の象徴との対話が持続し、人格変容を遂げた女性の事例

事例の特徴および考察への視点

セルフ（魂）の象徴である大いなるものや先祖との対話には、宗教性とトポスが影響を与える。トポスにおいて布置された現象が起こり、クライアントのトポスの知がはたらき、クライアントのセルフ（魂）の象徴との対話が起こる。

結婚願望と体の不調を訴えて来談したクライアントは、初回の面接で自分の苦悩について、大方のクライアントのように「心の問題」と言わずに、「魂の問題ではないか」と言う。クライアントは自身の苦悩の根源には魂の問題があって生きることが困難になっているとの思いがあった。東山（紘）（2007）は「心が空虚になり、魂の存在を感じられず、魂が浮遊し、漂流するようになるのが、人間がもつ苦悩の存在の基底なのである（19 頁）」と述べている。クライアントは自分の問題が魂にあるとの自覚をもってカウンセリングに臨んだ。カウンセリングの過程において布置された現象が多くみられた。クライアントは布置された現象のなかで、自身のアニミズム的汎神論的宗教性が強くはたらき、トポスに対する主体的な価値を見いだす知恵がはたらいた。トポスの知のはたらきは、寺での能動的想像法の対象を、自然な流れとして、寺境内の大いなるものに向かわせた。クライアントは、アニミズム的汎神論的宗教性とトポスを活かし、ヌミノースな体験や、宗教的夢や、能動的想像法によって、セルフ（魂）の象徴との対話を続けることでカウンセリングを進めた。

布置された現象の体験によるセルフ（魂）の象徴との出会いの体験は、本来に宗教的である魂のもつ宗教的機能による大いなるものの関係可能性である大いなるものの像の元型の体験である（ユング、1944/1976、23.26 頁）。セルフ（魂）との対話は、大いなるものや先祖の根源的イメージを仲介者として（ユング、1921/1987、451 頁）、魂の特質である関係機能がはたらき（ユング、1958/1994、131 頁）、意識と無意識の調和を可能にする。意識と無意識の調和からは、意識の知ることない無意識のもつ可能性からの、英知と援助と励ましが与えられ（ユング、1943/1977、189-190 頁）、魂の象徴の根源的イメージが諸宗教の中で常に持ち続けてきた救済作用（ユング、1921/1987、451 頁）による癒しとおさまりを生む。ユング（1932/1989）は「人間はこれまで、一人で地下世界あるいは無意識

の諸力と取り組むことができたためしがありません。そのためには人間は、従来、その時代の宗教から与えられてきた精神的援助を必要とするのです（301 頁）」と述べている。

クライアントはカウンセリングの過程のなかで、魂の特質である関係機能のはらきによって、クライアントの魂の象徴である大いなるものや先祖との結びつきをもった。魂のはたらきは意識と無意識の調和の「物語」となって現れる。クライアントはセルフ（魂）との対話によって、クライアントのセルフ（魂）の象徴である大いなるものや先祖との結びつきの多くの「物語」を創造した。神仏や先祖との結びつきの「物語」はクライアントに癒しとおさまりをもたらした。

クライアントが、アニミズム的汎神論的宗教性とトポスを活かし能動的想像法や儀式を行うことでセルフ（魂）の象徴である大いなるもののイメージとの対話を進め、意識と無意識の調和による神仏や先祖のイメージの「物語」を創造したこと、「物語」を生きることによってイメージがもつ救済作用による癒しと守りを経験することによる心のおさまりを得たこと、心のおさまりによって、断絶的で希薄化していた大いなるものや先祖まで含めた周囲との関係性が見直され、人格変容を遂げたこと、が考察される。

第5章 総合考察と今後の課題

クライアントの悩みに関わる生活の文化的基盤には、文化としての宗教性がある。クライアントとカウンセラーが、トポスの知をはたらかせ、トポスに主体的な価値を見いだすのなら、カウンセリングの過程を任せるトポスは意味をもつ。本論文の目的は、宗教性とトポスとがカウンセリングに与えた影響を、臨床心理学的視点と宗教学的視点から、論理的に、また事例を通して検討し、考察することであった。

第2章では、現代日本人の深層に息づく宗教性が生きている寺の境内のカウンセリングルームにおけるカウンセリングのなかで創造された「物語」から、宗教性が、カウンセリングに影響を与えていることが考察された。日本人の深層に息づく宗教性は、あらゆるものに靈魂を認める点でアニミズム的であり、畏敬の念の対象を、決定的な差別をせずに「カミヤホトケ」と呼ぶように、絶対的な区別をすることなく崇拝される点で汎神論的であることが見られた。日本人の深層には、縄文の時代よりの「アニミズム的汎神論的宗教性」の心情が息づいていることが検討された。

第3章では、カウンセリングルームのある地蔵菩薩を本尊とする寺が現実存在する固有の場や、寺にまつられている仏・菩薩が、トポスの意味とカウンセリングにどのような意義をもつかについて論じられた。当寺のトポスの固有性は、元型的な地母を投影された大地の無尽蔵性と母性性が象徴された地蔵菩薩を中心とした、アニミズム的汎神論的宗教性の象徴が息づく癒しの聖地であり、生と死や内と外の境界の聖地であることが見られた。寺の境内が、魂のはたらきを守る「うつわ」として具現している現実的なトポスとして、また、人の魂と寺の魂の出会いのトポスとして、変容を可能とする「うつわ」の機能をもつことが見られ、カウンセリングルームの独自のトポスの知が検討された。

第4章では、宗教性とトポスがカウンセリングに及ぼす影響と機能が事例を通して検討し、考察された。

1. 母の喪の仕事を通して、自分自身の人生をみつけた女性の事例では、クライアントは、布置された事象を活かし、儀式や能動的想像法を行うことで、喪失した母のイメージとのつながりを取り戻した「物語」を創造して、母の死を心理的に昇華させて、母をあの世の人として定位させた。クライアントは、カウンセリングの過程で母とつながり、母の守りを感じ、母と共に生きることのできる「物語」を自ら創造をするという体験を通して、母

の喪の仕事を成就させた。

喪の仕事のカウンセリングが、寺内のトポスの知が活かされ、アニミズム的汎神論的宗教性を基盤とする祖先崇拜の心情のなかで進んだことが考察された。

2. セルフ（魂）の象徴との出会いをもった強迫行動の青年の事例では、クライアントは、セルフ（魂）の象徴としての地蔵菩薩と出会いの体験をもつ。クライアントは自分を地蔵菩薩に委ね、能動的想像法と言える地蔵菩薩との対話を進め、地蔵菩薩のイメージの内在化を深め、地母の根源的イメージ・元型の象徴としての地蔵菩薩の救済作用による守りを得て、症状を軽減させることができた。

クライアントのセルフ（魂）の象徴との関わりが、カウンセリングにおける転機となり、変化が生まれた事例であった。アニミズム的汎神論的宗教性を持つクライアントが、トポスの知をはたらかせ、元型的な地母を地蔵菩薩に投影して、地蔵菩薩との対話を進めたことが考察された。

3. トポスのはたらきによってセルフ（魂）の象徴との対話が持続し、人格変容を遂げた女性の事例では、自分の問題を「魂の問題ではないか」と言うクライアントは、宗教性とトポスを活かし、布置された現象のなかでのヌミノースな体験や、宗教的夢や、能動的想像法によって、セルフ（魂）の象徴との対話を続けることでカウンセリングを進めた。クライアントはセルフ（魂）の象徴との対話によって、クライアントのセルフ（魂）の象徴である大いなるものや先祖との結びつきの「物語」を創造した。クライアントは、魂の性質である関係機能のはたらきによって、断絶的で希薄化した周囲との関係性が見直され、幼児心理から脱却をし、女性性の傷つきの癒しと自立の兆しが見えるところまでの成長を遂げた。

クライアントが、自身のもつアニミズム的汎神論的宗教性とトポスの知を活かし、セルフ（魂）の象徴である大いなるもののイメージとの対話を進め、意識と無意識の調和のなかで、神仏や先祖のイメージの「物語」を創造し、イメージがもつ救済作用による癒しと守りを経験することで、心のおさまりを得られたことが考察された。

いずれの事例においてもカウンセラーは、現実的な世界と普遍的無意識と言えるような大いなるものの世界とのつなぐ役割を担っていたことが考察された。

事例研究によって、トポス（寺）に布置されて来談したクライアントに、カウンセリングの過程において、クライアント自身の宗教性が強くはたらくことが見いだされた。心理的に意味がある「とき」に布置が起こり、クライアントが創造的な生き方に開かれていく

ことが実証された。カウンセラーの存在は、現実的な世界と普遍的無意識と言えるような大いなるものの世界とのつなぐ役割であることが明確になった。セルフに由来するカウンセリングと宗教性がトポスにおいて緊密に結ばれ、手を握り、力を合わせることで、クライアントの深層にある自らの宗教性のはたらきを再び取り戻して癒しを生むことが実証された。

クライアントは、カウンセラーをつなぎ役として、クライアントとカウンセラーが共有する日本人の深層にある文化を基盤として、ヌミノースな体験や布置されたことの気付きや能動的想像法による、大いなるものや先祖との関わりや対話を生んだ。クライアントは、意識と無意識の相互作用によって生じた、魂の象徴としての大いなるものや先祖のイメージが生命力をもって生き生きとはたらく個人の神話としての「物語」を自分のものとして現実の世界に還ってきた。第1章で述べたヒルマンとユングの言葉を借りるなら、魂に由来するカウンセリングと宗教性が緊密に結ばれ、手を握り、力を合わせることで、クライアントの深層にある自らの宗教的態度を再び取り戻すことで癒しを生んだことが明確となった。

しかし、宗教性とトポスに影響された魂に由来するカウンセリングが常にそのような癒しを生むとは限らない。宗教性やトポスが負の影響を与えることをはらんでいることも重要である。魂レベルのカウンセリングはいつもある種の危機をはらんでいる。本論文では、トポス（寺）の知の助けが危険性をやわらげてくれた。ゆえに、魂のはたらきの危険性の側面については深く掘り下げることができなかった。事例1において、儀式の深まりに無意識のはたらきが相応して深まり、無意識の持つ破壊性が現れる危険性がある。事例2や3において、クライアントが魂の象徴との対話の世界に沈没し、統合失調症様の症状が出る危険性や、現実の世界にもどれない危険性がないとは言えない。寺内におけるカウンセリングにおいても宗教性とトポスのはらんでいる危険性と限界についてはさらなる検討が必要となろう。

本論文において、日本人の固有の文化として、その深層に息づくアニミズム的汎神論的宗教性の働きがカウンセリングに与える影響については研究を進めることはできた。しかし、原始的な生活社会の文化から現代の西洋文化にいたるまで、アニミズム的な文化は息づいている。他の文化におけるアニミズム的な宗教性がカウンセリングにどのようなかわりがあるのかについての検討が課題として残された。

トポス（寺）に布置されて来談したクライアントに、カウンセリングの過程において、ク

クライアント自身の宗教性が強くはたらく、クライアントはトポスの知によって、何らかの「おさまり」を得てきたことを見てきた。宗教性とトポスとの関わりにおいて、「おさまる」ことと「治る」との違い、あるいは「おさめる」ことと「治す」こととの違いの検討が今後の課題として残された。

僧侶の説教や法話は、聞く側において、一時的な知的レベルでの納得に終わることが多い。クライアントとカウンセリングの関係の中で得られたものは、知的レベルだけでなく、持続的に心に残る。現代においては、魂にかかわる悩みや宗教性にかかわる問題をもった人たちの多くは心理療法家のもとを訪れる。ヒルマン (Hillman, J.) (1975/1997) が言うように、セラピーの中で、魂の発見や魂にかかわるような問題の解決が求められている (156 頁)。ユング (Jung, C. G.) (1932/1989) は、今こそ宗教家と魂の医師が手を握り、力を合わせるべきであると述べている (289 頁)。臨床の知見が僧侶のあり方にどのように活かされるのかは少し述べたが、臨床の知見を得ることと僧侶のあり方の関わりへの検討は、僧侶としてのカウンセラーにとって終生の課題となろう。臨床心理学の知見を得ることを臨床宗教学のあり方の関わりについて検討する課題が残された。

心理療法家は、クライアントの内的世界に関わり、そのなかに入る必要性に迫られる。人間の内なる闇に関わり入ることは危険であり、心理療法家にとってイニシエーションが重要となる。宗教家にとっても、大いなるものの世界に関わり、そのなかに入ることは危険なことであり、イニシエーションは必須の要件である。カウンセラーのイニシエーションと宗教的イニシエーションが、寺内におけるカウンセリングの研究を深めていくためには重要な課題となろう。井上 (2006) は「心理療法家と宗教家のイニシエーションのどちらも『あちら側』的世界へ行って『こちら側』へと戻ってくること、あるいは二つの世界の架け橋の作業をすることでは共通している。そしてどちらも渾沌とした『あちら側』との出会いは、多少とも混乱はしかねないが、そこで秩序感を獲得して『こちら側』の地平へと帰還する道筋を見いださねばならない (250-251 頁)」と述べている。カウンセラーとしても僧侶としても様々なイニシエーションを重ねていき、専門家としての力量を高める必要がある。

日本人の宗教性とカウンセリングとの関わりは深く、心理療法と宗教を考える重要な一点であると思われる。さらに今後、カウンセリングの実践を重ねていく中で研究を深めたい。

謝辞

臨床心理学を学ぶ道をひらいていただいた佛教大学、論文作成に懇切なご指導をいただいた主査の佛教大学教授東山弘子先生、副査の佛教大学准教授牧剛史先生、興福寺貫主多川俊映先生に深く感謝いたします。

カウンセリングのプロセスを共に歩み、多くのことを教えてくださったクライアントの皆様にも厚く感謝いたします。

文献

1. 引用文献

- Campbell, Joseph (1974) : *Mythic Image*. Princeton University Press. 青木義孝・中名生登美子・山下圭一郎訳 (1991) : 神話のイメージ. 大修館書店.
- Eliade, Mircea (1957) : *Das Heilige und das Profane*. Hamburg: Rowohlt. 風間俊夫訳 (1969) : 聖と俗. 法政大学出版局.
- Eliade, Mircea (1958) : *Patterns in Comparative Religion*. London & New York: Sheed and Ward. 堀一郎訳 (1968) : 大地・農耕・女性—比較宗教類型論—. 未来社.
- Freud, Sigmund (1907) : *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. 山本巖夫訳 (1969) : 強迫行為と宗教的礼拝. フロイト著作集第5巻. 人文書院.
- 五来重 (1988) : 石の宗教. 角川書店.
- 東山紘久 (1992) : カウンセリング初歩. ミネルヴァ書房.
- 東山紘久 (2007) : 東山紘久・加藤廣隆. カウンセリングと宗教. 創元社.
- 東山弘久 (2008) : カウンセリングと宇宙観・世界観. 四天王寺監修. 四天王寺カウンセリング講座 8. 創元社. pp.5-28.
- 東山紘久 (2009) : 症状論. 四天王寺監修. 四天王寺カウンセリング講座 9. 創元社. pp.5-28.
- 東山紘久 (2011) : 能動的想像法と魂の活性. 四天王寺監修. 四天王寺カウンセリング講座 10. 創元社. pp.5-24
- 東山弘子 (1992) : 発達とカウンセリング. 氏原寛・東山弘久編. カウンセリング入門. ミネルヴァ書房. pp.180-187
- 東山弘子 (1993) : 東山弘子・渡邊寛. 母を亡くした日本人—希望としての「母」の発見—. 春秋社.
- 東山弘子・東山紘久 (2006) : プロカウンセラーが読み解く女と男の心模様. 創元社.
- 東山弘子 (2009) : 出会いの妙. 『法輪』16. 仏教大学宗教教育センター. pp.57-66.
- Hillman, James (1975) : *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row. 入江良平訳 (1997) : 魂の心理学. 青土社.
- Hillman, James (1985) : *Archetypal Psychology*. Dallas: Spring Publications. 河合俊

- 雄訳（1993）：元型的心理学．青土社．
- 堀江宗正（2009）：歴史のなかの宗教心理学—その思想形成と布置—．岩波書店．
- 富士正晴（1974）：日本の地蔵．毎日新聞社．
- 今西錦司（2002）：生物の世界．中央公論社．
- 井上亮（2006）：心理療法とシャーマニズム．創元社．
- 市川浩（1982）：身体・家・都市・宇宙．大江健三郎等編．叢書文化の現在 2．身体の宇宙性．岩波書店 pp.6-41．
- 岩本裕（1978）：仏教事典．読売新聞社．
- 岩田慶治（1990）：からだ・こころ・たましい．ポプラ社．
- Jung, Carl.Gustav（1921）：*Psychologische Typen*. Zürich: Rascher Verlag. 林道義訳（1987）：タイプ論．みすず書房．
- Jung, Carl.Gustav（1928a）：*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Zürich: Rascher Verlag. 松代洋一・渡辺学訳（1984）：自我と無意識．思索社．
- Jung, Carl.Gustav（1928b）：*Psychoanalyse und Seelsorge*. 村本詔司訳（1989）：心理療法と牧会の関係について．心理学と宗教．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1932）：*Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*. 村本詔司訳（1989）：精神分析と牧会．心理学と宗教．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1935）：*Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol*. Zürich: Rascher Verlag. 湯浅泰雄・黒木幹夫訳（1983）：東洋的瞑想の心理学．創元社．
- Jung, Carl.Gustav（1940）：*Psychologie und Religion*. Zürich: Rascher Verlag. 浜川祥枝訳（1970）：人間心理と宗教．日本教文社．
- Jung, Carl.Gustav（1943）：*Über die Psychologie des Unbewussten*. Zürich: Rascher Verlag. 高橋義孝訳（1977）：無意識の心理．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1944）：*Psychologie und Alchemie*. Zürich: Rascher Verlag. 池田紘一・鎌田道生訳（1976）：心理学と錬金術 I．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1952a）：*Symbole Der Wandlung*. Zürich: Rascher Verlag. 野村美紀子訳（1985）：変容の象徴．筑摩書房．
- Jung, Carl.Gustav（1952b）：*Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher Verlag. 村本詔司訳（1989）：ヨブへの答え．心理学と宗教．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1956）：*Mysterium Coniunctionis*. Zürich: Rascher Verlag. 池田紘

- 一訳（1995）：結合の神秘Ⅱ．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1958）：*Die Psychologie Der Übertragung*. Zürich: Rascher Verlag.
林道義・磯上恵子訳（1994）：転移の心理学．みすず書房．
- Jung, Carl.Gustav（1958）：*Die Transzendente Funktion*. Zürich: Rhein-Verlag. 松代
洋一訳（1996）：創造する無意識．平凡社．
- Jung, Carl.Gustav（1963）：*Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon Books.
河合、藤縄、出井訳（1972）：ユング自伝 1. みすず書房．
- Jung, Carl.Gustav（1963）：*Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon Books.
河合、藤縄、出井訳（1973）：ユング自伝 2. みすず書房．
- 門脇佳吉（1983）：日本人の宗教心と日本の将来．門脇佳吉・鶴見和子編．日本人の宗教
心．講談社． pp.9-28 .
- 鎌田東二（1988）：翁童論．新曜社．
- 鎌田東二（1990）：場所の記憶—日本という身体—．岩波書店．
- 鎌田東二（2008a）：聖地感覚．角川学芸出版．
- 鎌田東二（2008b）：河合俊雄・鎌田東二．京都「癒しの道」案内．朝日新聞出版．
- 加藤清（1996）：討論・心理療法とシャーマニズム．加藤清監修．癒しの森—心理療法と
宗教—．創元社． pp.145-156
- 加藤廣隆（2007）：東山紘久・加藤廣隆．カウンセリングと宗教—魂の居場所を求めて—．
創元社．
- 加藤廣隆（2011）：カウンセリングにおけるトポスのもつ意味—釘抜地藏石像寺のトポス
についての一考察—．佛教大学学術委員会・教育学部編集委員会編．佛教大学大学院紀
要・教育学研究科篇． 39 号 PP.85-102.
- 加藤廣隆（2014）：日本人の宗教性—日本人の宗教性とカウンセリングの関わりについて
—．日本ユング心理学会編．ユング心理学研究 6 河合隼雄の事例を読む． PP.97-115.
- 河合隼雄（1967）：ユング心理療法入門．培風館．
- 河合隼雄（1984）：河合隼雄・中村雄二郎．トポスの知—箱庭療法の世界—．TBS ブリタ
ニカ．
- 河合隼雄（1986）：宗教と科学の接点．岩波書店．
- 河合隼雄（1989）：生と死の接点．岩波書店．
- 河合隼雄（1993）：物語と人間の科学．岩波書店．

- 河合隼雄（1994）：河合隼雄・Spiegelman, J.M. . 能動的想像法—内なる魂との対話—, 創元社.
- 河合隼雄（1995）：ユング心理学と仏教. 岩波書店.
- 河合隼雄（2000）：おはなしの知恵. 朝日新聞社.
- 河合隼雄（2003）：神話と日本人の心. 岩波書店.
- 河合俊雄（1993）：ユング／ヒルマンの元型的心理学. Hillman, J. (1985) : *Archetypal Psychology*. Spring Publications. 河合俊雄訳. 元型的心理学. 青土社.
- 河合俊雄（2008）：河合俊雄・鎌田東二. 京都「癒しの道」案内. 朝日新聞社.
- 河合俊雄（2000）：心理臨床の理論. 岩波書店.
- 河東仁（2001）：ユングの思想と宗教心理学. 島藺進・西平直編. 宗教心理の探究. 東京大学出版会. pp.125-146.
- 京都市編（1980）：資料京都市の歴史 7 上京区. 平凡社.
- Lévi-Strauss, Claude (1958) : *Anthropologie Structurale*. Paris: Librairie Plon. 荒川幾男ら訳（1972）：構造人類学. みすず出版.
- Leach, Edmund (1976) : *Culture and Communication*. Cambridge University Press. 青木保・宮坂敬造訳（1981）：文化とコミュニケーション. 紀伊国屋書店.
- 牧剛史（1960）：夢の内在的アプローチによる事例検討の意義. 佛教大学教育学部学会紀要編集委員会編. 佛教大学教育学部学会紀要（13）. 佛教大学教育学部学会. pp53-64.
- 真鍋廣済（1960）：地藏菩薩の研究 三密堂書店
- 松田真理子（2006）：統合失調症者のヌミノース体験—臨床心理学的アプローチ—. 創元社.
- McWilliams, Nancy (1994) : *Psychoanalytic Diagnosis*. Guilford Press. 成田善弘監訳（2005）：パーソナリティ障害の診断と治療. 創元社.
- 目幸黙僊（1987）：宗教とユング心理学. 山王出版.
- 目幸黙僊（1998）：いのちセラピー試論. 三木善彦ら編. 日本の心理療法. 朱鷺書房. pp.224-247.
- 村本詔司（2002）：心理学と宗教（霊性）. 神戸外大論叢 53（5）. 神戸市外国語大学研究会. pp.29-55.
- 中村雄二郎（1977）：哲学の現在. 岩波書店.
- 中村雄二郎（1989）：場所—トポス—. 弘文堂.

- 波平恵美子（1993）：弔い—死者儀礼に表現される死の観念．河合隼雄ら編．死の科学と宗教一．岩波書店．pp.97-127.
- 成田善弘（1994）：強迫症の臨床研究．金剛出版．
- 小此木啓吾（1979）：対象喪失．中央公論社．
- Otto, Rudolf（1936）：*Das Heilige*. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung. 久松英二訳（2010）：聖なるもの．岩波書店．
- 坂部恵（1990）：かたり．弘文堂．
- Salzman, Leon（1968）：*The Obsessive Personality*. New York: Jason Aronson. 成田善弘・笠原嘉訳（1985）：強迫パーソナリティ．みすず書房．
- 駿地眞由美（2008）：釘抜地蔵にみる病と治療のイメージ．藤原勝紀ら編．心理臨床における臨床イメージ体験．創元社．pp.229-233.
- Swan, A.James（1990）：*Sacred Places*. Bear & Company. 葛西賢太訳（1996）：聖なる場所．春秋社．
- 高野昌（2001）：未生怨の転移の臨床的側面．小此木啓吾・北山修編．阿闍世コンプレックス．創元社．pp.164-175.
- 多川俊映（2005）：いのちと仏教．日本経済新聞社．
- 富倉光雄（1996）：訳者あとがき．Turner, Victor. W.（1969）：*The Ritual Process-Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company. 富倉光雄訳．儀礼の過程．新思索社．pp.300-306.
- 塚崎直樹（1996）：心理療法における「行」のもつ意味．加藤清編．癒しの森．創元社．pp.75-99.
- Turner, Victor.W.（1969）：*The Ritual Process-Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company. 富倉光雄訳（1996）：儀礼の過程．新思索社．
- 梅村猛（1997）：京都発見 1．新潮社．
- 梅原猛（2001）：梅原猛著作集 17・人類哲学の創造．小学館．
- 内山節（2010）：共同体の基礎理論．農山漁村文化協会．
- von Gennep, Arnold（1909）：*Les Rites De Passage*. Paris: Librairie Critique. 綾部恒雄・裕子訳（1995）：通過儀礼．弘文堂．
- 鷺田清一（2003）：河合隼雄・鷺田清一．臨床とことば—心理学と哲学のあいだに探る臨床の知—．TBSブリタニカ．

渡辺学（2001）：ポストユンギアンと宗教心理．島藺進・西平直編．宗教心理の探究．東京大学出版会．pp.175-192.

Watson, Lyall（1985）：*Earthworks*. Hodder and Stoughton. 内田美恵訳（1989）：
アースワークス．筑摩書房．

山中康裕（2002）：たましいの深み．岩崎学術出版社．

頼富本宏（1984）：庶民のほとけ．日本放送出版協会．

湯浅泰雄（1994）：身体の宇宙性．岩波書店．

2. 参考文献

- 阿部一（1995）：日本空間の誕生——コスモロジー・風景・他界観——。せりか書房。
- 会田秀介（2002）：医と石仏一庶民の治病信仰。青蛾書房。
- 赤坂憲雄（2002）：境界の発生。講談社。
- 赤坂憲雄（等編）：神々のいる風景。岩波書店。
- 赤田光雄（1986）：祖霊信仰と他界観。人文書院。
- Allport, Gordon.W.（1949）：*The Individual and Religion*. New York:The Macmillan & Co. 原谷達夫訳（1953）：個人と宗教。岩波書店。
- 安藤治（2003）：心理療法としての仏教。法蔵館。
- 青木保（2006）：儀礼の象徴性。岩波書店。
- 荒川紘（2001）：日本人の宇宙観—飛鳥から現代まで。紀伊国屋書店。
- Bettelheim, Bruno（1976）：*The Use of Enchantment*. New York : Raines & Raines. 波多野完治・乾侑美子訳（1978）：昔話の魔力。評論社。
- Blacker,Carmen(1975): *The Catalpa Bow—A Study of Shermanistic Practices in Japan*. London:George Allen & Unwin. 秋山さと子訳（1979）：あずさ弓—日本におけるシャーマンの行為—。岩波書店。
- Campbell, J.with Moyers,B.（2008）：*The Power of Myth*. Apostrophe S production. 飛田茂雄訳（1992）：神話の力。早川書房。
- Coles, Robert（1990）：*The Spiritual Life of Children*. Boston :Houghton Mifflin. 桜内淳子訳（1997）：子どもの神秘生活—生と死、神・宇宙をめぐる証言—。工作舎
- Comstock, W.Richard（1972）：*Religion & Man, The Study of Religion & Primitive Religions*. Harper & Row. 柳川啓一訳（1976）宗教—原始形態と理論—。東京大学出版会。
- 土居健郎（1990）：信仰と「甘え」。春秋社
- Durkheim, Émile（1912）：*Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse*. Paris. 古野清人訳（1975）宗教生活の原初形態。岩波書店。
- Ellenberger, Henri.F.（1970）：*The Discovery of the Unconscious*. Basic Books. 木村敏・中井久夫監訳（1980）：無意識の発見。上・下。弘文堂。
- Eliade, Mircea（1958）：*Birth and Rebirth*. New York :Harper & Brothers. 堀一郎訳

- (1971) : 生と再生. 東京大学出版会.
- Eliade, Mircea (1964) : *Shamanism*. New York : Bollingen Foundation. 堀一郎訳 (2004) シャーマニズム. 筑摩書房.
- Fromm, Erich (1950) : *Psychoanalysis and Religion*. Yale University Press. 谷口隆之助・早坂泰次郎訳 (1971) : 精神分析と宗教. 東京創元社.
- 五来重 (2008) : 日本人の生死観と葬墓史. 法蔵館.
- Guggenbühl-Craig, Adolf (1978) : *Macht als Gefahr beim Helfer*. S.Karger AG. 樋口和彦・安溪真一訳 (1981) : 心理療法の光と影. 創元社.
- Guggenbühl-Craig, Adolf (1979) : *Die Ehe ist tot--Lang lebe die Ehe*. Zürich: Schweizer Spiegel Verlag AG. 樋口和彦・武田憲道訳 (1982) : 結婚の深層. 創元社.
- Guggenbühl-Craig, Adolf (1980) : *Seelenwüsten. Betrachtungen über Eros und Psychopathie*. Zürich: Schweizer Spiegel Verlag. 長井真理訳 (1989) : 魂の荒野. 創元社
- Hanna, Barbara (1981) : *Encounter with the Soul : Active Imagination as Developed by C.G.Jung*. Sigo Press. 老松克博・角野義宏訳 (2000) : アクティヴ・イマジネーションの世界—内なる魂と出会い—. 創元社.
- 半田栄一 (2003) : 宗教と科学の進化・統合、比較思想研究、30. 比較思想学会. pp. 163-170.
- 林屋辰三郎等編 (1979) : 京都市の地名—日本歴史地名体系 27. 平凡社.
- Henderson, Joseph.L. (1967) : *Threshold of Initiation*. Wesleyan University Press. 河合隼雄・浪花博訳 (1974) : 夢と神話の世界—通過儀礼の深層心理学的解明. 新泉社.
- 東山紘久 (1993) : 夢分析初歩. ミネルヴァ書房.
- 東山紘久 (1994) : 女坂—夢分析の世界—. ミネルヴァ書房.
- 東山紘久 (2000) : プロカウンセラーの聞く技術. 創元社.
- 東山紘久 (2003) : 来談者中心療法. ミネルヴァ書房.
- 東山紘久 (2005) : プロカウンセラーのコミュニケーション術. 創元社.
- 東山紘久 (2002) : 心理療法と臨床心理行為. 創元社.
- 東山紘久監修 (2002) : 体験から学ぶ心理療法の本質. 創元社.
- 東山紘久 (2002) : プロカウンセラーの夢分析. 創元社.
- 東山弘子 (1989) : 発達とライフタスク. 氏原寛・倉戸ヨシヤ・東山紘久編、臨床教育心理学. 創元社. pp29-53.

- 東山弘子（1990）：青年期女子のイニシェーション．氏原寛・東山弘子・岡田康伸編．現代青年心理学．倍風館．pp.139-156.
- 東山弘子（1991）：大学におけるカウンセリング．氏原寛・谷口正巳・東山弘子編．学校カウンセリング．ミネルヴァ書房．pp.102-107.
- 東山弘子（1992）：中年男性にとっての子離れ、中年女性にとっての子離れ．氏原寛・東山紘久・川上範夫編．中年期のころ．倍風館．pp.141-156.
- 東山弘子・渡邊寛（1995）：「父」をなくした日本人．講談社．
- 東山弘子（1998）：共働きと家族．河合隼雄・東山紘久編．家族と福祉領域の心理臨床．金子書房．pp.208-227.
- 東山弘子（2002）：異なった文化の親機能に学んだこと．日本家族心理学会編．子育て臨床の理論と実際．金子書房．pp.106-116.
- 東山弘子（2004）：思春期女子の「女性性」にまつわる症状の心理臨床的理解とその支援．佛教大学臨床心理学紀要．第 10 号．pp.1-7.
- 東山弘子（2006）：母性の喪失と再生——事例にみる「母」としての愛と葛藤——．創元社．
- 東山弘子（2008）：心理療法と「いのち」．佛教大学宗教教育センター編．法輪第 15 号．佛教大学宗教教育センター．pp.57-65.
- Hillman, James (1967) : *In search: Psychology and Religion*. Texas : Spring Publications.
- 樋口和彦・武田憲道訳（1990）：内的世界への探求．創元社．
- Hillman, James (1978) : *Suicide and Soul*. Texas : Spring Publications.
- 樋口和彦・武田憲道訳（1982）：自殺と魂．創元社．
- Hillman, James (1993) : *The Thought of the Heart & the Soul of the World*. Texas : Spring Publications.
- 濱野清志訳（1999）：世界に宿る魂——思考する心臓^{こころ}．人文書院．
- Hillman, James (1996) : *The Soul's Code In Search of Character and Calling*. Random House.
- 鏡リュウジ訳（1998）：魂のコード——心のとびらをひらく——．河出書房新社．
- 堀一郎（1971）：民間信仰史の諸問題．未来社．
- 堀江宗正（2009）：歴史のなかの宗教心理学．岩波書店．
- 保坂幸博（2003）：日本の自然崇拜、西洋のアニミズム——宗教と文明、非西洋的な宗教理解への誘い——．新評論．
- 藤田清（1964）：仏教カウンセリング．誠信書房．
- 藤田清（1975）：仏教カウンセリング．長尾雅人・中村元監修．講座仏教思想第 3 巻．理

- 想社. pp.335-379.
- 藤原成一 (1999) : 癒しの地形学. 法蔵館
- 藤原成一 (2006) : 京都癒しのまち. 法蔵館
- 飯田隆等編 (2008) : 岩波講座哲学 13. 宗教／超越の哲学. 岩波書店.
- 飯沢匡・安田識人 : 現代の絵馬. 徳間書店.
- 井門富二男 (1991) : 比較文化序説—宗教と文化. 玉川大学出版部.
- 池上良正ら編 (2004) : 岩波講座・宗教 5. 言語と身体—聖なるものの場と媒体. 岩波書店.
- 池上良正ら編 (2004) : 岩波講座・宗教 6. 絆—共同性を問い直す. 岩波書店.
- 池上良正ら編 (2004) : 岩波講座・宗教 7. 生命—生老病死の宇宙. 岩波書店.
- 今西錦司 (1978) : 自然と進化. 筑摩書房.
- 今西錦司 (1981) : 人類の周辺. 筑摩書房.
- 今西錦司 (1984) : 自然学の提唱. 講談社.
- 今西錦司 (1990) : 自然学の展開. 講談社.
- 井筒俊彦 (1991) : 意識と本質—精神的東洋を求めて. 岩波書店.
- 石田瑞麿 (1998) : 日本人と地獄. 春秋社.
- 伊藤古鑑 (1972) : 路傍のお地藏さま. 春秋社.
- 岩井宏美 (1974) : 絵馬. 法政大学出版会.
- 岩田慶治 (1976) : コスモスの思想—自然・アニミズム・密教空間. NHK ブックス.
- 岩田慶治 (1979) : カミの人類学—不思議の場所をめぐって. 講談社.
- 岩田慶治 (1984) : カミと神—アニミズム宇宙の旅. 講談社.
- 岩田慶治 (1991) : 草木虫魚の人類学. 講談社.
- James, William (1901-02) : *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Green, and Co. 梶田啓三郎訳 (1969) : 宗教的経験の諸相. 岩波書店.
- 地藏菩薩本願經 : 大正新脩大藏經第 13 卷. 大藏出版. pp777-790.
- 地藏十輪經 : 大正新脩大藏經第 13 卷. 大藏出版. pp.712-777.
- Jones, James.W. (1993) : *Contemporary Psychoanalysis and Religion*, Yale University.
- 渡辺学訳 (1997) : 聖なるものの精神分析. 玉川大学出版部.
- Jung, Carl.Gustav (1934) : *Über die Archetypen des Kollektiven Unbewußten, etc.* Zürich: Rascher Verlag. 林道義訳 (1999) : 元型論. 紀伊国屋書店
- Jung, Carl.Gustav (1944) : *Psychologie und Alchemie*. Zürich: Rascher Verlag. 池田

- 紘一・鎌田道生訳（1976）：心理学と錬金術Ⅱ．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1951）：*Aion*. Zürich：Rascher Verlag. 野田倬訳（1990）：アイ
オーン．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1955）：*Mysterium Coniunctionis*. Zürich：Rascher Verlag. 池田紘
一訳（1995）：結合の神秘Ⅱ．人文書院．
- Jung, Carl.Gustav（1959）：*Gut und Böse in Der Analytischen Psychologie etc.* 林道
義（編訳）（1989）：心理療法論．みすず書房．
- Jung, Carl.Gustav（1964）：*Mann and his Symbols*. London：Aldus Books Limited. 河
合隼雄監訳（1975）：人間と象徴．河出書房新社．
- Jung, Carl.Gustav（1967）：*Analytical Psychology: Its Theory and Practice*. London：
Routledge & Kegan Paul Ltd. 小川捷之訳（1976）：分析心理学．みすず書房．
- 門脇佳吉、鶴見和子編（1983）：日本人の宗教心．講談社．
- 鎌田東二（1990）：老いと死のフォークロア．新曜社．
- 鎌田東二（1995）：宗教と霊性．角川書店．
- 鎌田東二（1999）：聖地への旅—精神地理学事始—．青弓社．
- 鎌田東二（2000）：神と仏の精神史—神神習合論序説—．春秋社．
- 金児曉嗣（1997）：日本人の宗教性．新曜社．
- 加藤清（1996）：癒しの森—心理療法と宗教—．創元社．
- 加藤清（1998）：この世とあの世の風通し．春秋社．
- 加藤清・鎌田東二（2001）：霊性の時代—これからの精神のかたち．春秋社．
- 加藤周一（2007）：日本文化における時間と空間．岩波書店．
- 河合隼雄（1971）：コンプレックス．岩波書店．
- 河合隼雄（1976）：影の現象学．思索社．
- 河合隼雄（1976）：母性社会日本の病理．中央公論社．
- 河合隼雄（1982）：昔話と日本人の心．岩波書店．
- 河合隼雄（1984）：日本人とアイデンティティ．創元社．
- 河合隼雄（1985）：こどもの本を読む．光村図書出版．
- 河合隼雄（1986）：心理療法論考．新曜社．
- 河合隼雄（1987）：明恵、夢を生きる．京都松柏社．
- 河合隼雄（1991）：イメージの心理学．青土社．

河合隼雄（1992）：心理療法序説．岩波書店．

河合隼雄ら編（1992）：岩波講座・宗教と科学 1．宗教と科学の対話．岩波書店．

河合隼雄ら編（1992）：岩波講座・宗教と科学 3．科学時代の神々．岩波書店．

河合隼雄ら編（1992）：岩波講座・宗教と科学 4．宗教と自然科学．岩波書店．

河合隼雄ら編（1992）：岩波講座・宗教と科学 5．宗教と社会科学．岩波書店．

河合隼雄ら編（1993）：岩波講座・宗教と科学 10．人間の生き方．岩波書店．

河合隼雄・Spiegelman, J.M.（1994）：能動的想像法．創元社．

河合隼雄（1994）：物語を物語る．小学館．

河合隼雄（1995）：*Dream, Myths & Fairy Tales in Japan*. Daimon Verlag. 河合俊雄
訳（2013）：日本人の心を解く―夢・神話・物語の深層へ―．岩波書店．

河合隼雄（1996）：物語とふしぎ、岩波書店

河合隼雄（1997）：続・物語を物語る．小学館．

河合隼雄・養老孟司共編（1997）：体験としての異文化、現代日本文化論 7、岩波書店．

河合隼雄・村上陽一郎共編（1997）：現代日本文化論 12 内なるものとしての宗教．岩波書店．

河合隼雄・中沢新一（1998）：ブッダの夢．朝日出版社．

河合隼雄（2000）：日本文化のゆくえ．岩波書店．

河合隼雄（2000）：心の生態系．講談社．

河合隼雄総編集（2000）：心理療法とイニシエーション．講座心理療法 1．岩波書店．

河合隼雄総編集（2000）：心理療法と物語．講座心理療法 2．岩波書店．

河合隼雄総編集（2000）：心理療法とイメージ．講座心理療法 3．岩波書店．

河合隼雄総編集（2000）：心理療法と身体．講座心理療法 4．岩波書店．

河合隼雄総編集（2001）：心理療法と個性．講座心理療法 5．岩波書店．

河合隼雄総編集（2001）：心理療法と人間関係．講座心理療法 6．岩波書店．

河合隼雄総編集（2001）：心理療法と因果関係．講座心理療法 7．岩波書店．

河合隼雄総編集（2001）：心理療法と現代社会．講座心理療法 8．岩波書店．

河合隼雄（2002）：心理療法入門．岩波書店．

河合隼雄ら著（2002）：宗教を知る人間を知る．講談社．

河合隼雄（2003）：神話と日本人の心．岩波書店．

河合隼雄（2003）：臨床心理学ノート．金剛出版．

- 河合隼雄・中沢新一編（2003）：「あいまい」の知．岩波書店．
- 河合隼雄・中沢新一（2003）：仏教が好き！．朝日出版社．
- 河合隼雄（2005）：シンポジウム「動く仏教、実践する仏教」．同朋大学大学院文学研究科編、動く仏教、実践する仏教、法蔵館
- 河合隼雄・鎌田東二・山折哲雄・橋本武人（2006）：日本の精神性と宗教．創元社．
- 河合俊雄（1998）：概念の心理療法—物語から弁証法へ—．日本評論社．
- 河合俊雄（1998）：心理療法の歴史と重症例．山中康裕・河合俊雄編（1998）：境界例・重症例の心理臨床．金子書房． pp224-245．
- 河合俊雄（2011）：村上春樹の物語の一夢テキストとして読み解く—．新潮社．
- 河合俊雄編著（2013）：ユング派心理療法．ミネルヴァ書房．
- 北山修・黒木俊秀編著（2004）：語り・物語・精神療法．日本評論社．
- 小松和彦（2001）：境界．河出書房新社．
- 小西輝夫（1981）：精神医学からみた日本の高僧．牧野出版．
- 久保田圭伍（2000）：「聖」概念の宗教心理学的考察．桜美林論集．27．桜美林大学． pp.1-10．
- 隈元みちる（2003）：死別による生の意味の変化に関する一考察—「異界」との関わりのなかから—．心理臨床学研究．21，1．日本心理臨床学会． pp.25-33．
- クスマノ.J.・伊藤直美（2000）：カウンセリングと宗教．スピリチュアリティについての一考察．上智大学心理学年報．24．上智大学心理学科． pp9-15．
- Lafleur, William.R. (1992) : *Liquid life*. Princeton University Press. 森下直貴等訳 (2006) 水子．青木書店．
- Lüthi, Max (1947) : *Das Europäische Volksmärchen*. A.Francke Vwrlag Bern. 小沢俊雄訳 (1969) : ヨーロッパの昔話．岩崎美術社．
- 牧剛史（2002）：夢に対する主体的関わり方についての研究．心理臨床学研究．20，3．日本心理臨床学会． pp.265-274．
- 牧剛史（2007）：思春期の心と語り—「言葉」のもつ特性から考える現代思春期—．臨床心理学研究紀要第13号． pp.17-23．
- 牧剛史（2008）：夢に添い共に味わうことを通して行われる心理療法の意義．臨床心理学研究紀要第13号． pp.17-23．
- 牧剛史（2009）：不安無の臨床心理学的意義に関する研究．佛教大学教育学部学会紀要． pp.35-44．

- Malinowski, Bronislaw (1992) : *Magic, Science and Religion*. Waveland Press. 宮武・高橋訳 (1997) : 呪術・科学・宗教・神話. 人文書院.
- 増原義彦 (1983) : 「縁社会」と人間関係. PHP.
- 増谷文雄 (1965) : 仏教概論. 筑摩書房.
- 増谷文雄編 (1975) : 現代青少年の宗教意識. 鈴木出版.
- 松本滋 (1979) : 宗教心理学. 東京大学出版会.
- 松本滋 (1987) : 父性的宗教 母性的宗教. 東京大学出版会.
- Meier, C.A. (1972) : *Die Beeutung des Traumes*. Walter Verlag. 河合隼雄 (監修) (1989) : 夢の意味. 創元社.
- Miller, David.L. (1981) : *The New Polytheism : Rebirth of the Gods and Goddesses*. Texas: Spring Publications. 桑原知子・高石恭子訳 : 蘇る神々—新しい一神教. 春秋社.
- 水野弘元 (1972) : 仏教用語の基礎知識. 春秋社.
- 宮下聡子 (2009) : ユングにおける悪と宗教的倫理. 教文館.
- 宮田登 (1996) : 民族神道論—民間信仰のダイナミズム. 春秋社.
- 森岡正芳 (2005) : 物語としての面接. 新曜社.
- 森岡正芳 (2005) : うつし臨床の詩学. みすず書房.
- 森田正馬 (1937) : 宗教と迷信. 森田正馬全集第 6 巻. 1975. 白揚社. pp.509-519.
- 望月信成 (1989) : 地藏菩薩. 学生社.
- Murphy-Shigematsu, Stephen. (2004) : *Multicultural Encounters: Case Narratives from a Counseling Practice*. 辻井弘美訳 (2004) : 多文化間カウンセリングの物語. 東京大学出版会.
- 村上陽一郎・細谷昌志編 (1999) : 宗教—その原初とあらわれ—. ミネルヴァ書店.
- 中村元訳 (1978) : ブッダの真理のことば・感興のことば. 岩波書店.
- 中村雅彦 (2008) : 祈りの研究—現世利益の実現. 東洋経済新報社.
- 中村生雄 (1988) : カミとヒトの精神史—日本仏教の深層構造—. 人文書院.
- 中村雄二郎 (1985) : 新しいトポス論へ. 新岩波講座哲学 7. 岩波書店.
- 中村雄二郎 (1992) : 臨床の知とは何か. 岩波書店.
- 中村雄二郎 (1994) : 悪の哲学ノート. 岩波書店.
- 中村雄二郎 (1998) : 日本文化における悪と罪. 新潮社.
- 中村雄二郎 (2003) : 宗教とは何か. 岩波書店.

- 中沢新一（1993）：宗教入門．マドラ出版．
- 中沢新一・河合俊雄編（2009）：思想家 河合隼雄．岩波書店．
- 長山幹丸（1994）：石一伝説と信仰．秋田文化出版．
- 波平恵美子（1984）：病気と治療の文化人類学．海鳴社．
- 奈良康明（1993）：仏教と人間．東京書籍．
- Neumann, Erich（1971）：*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Waite-verlag AG
Olten. 林道義訳（2006）：意識の起源史—改訂新装版．紀伊国屋書店．
- NHK放送世論調査所編（1984）：日本人の宗教意識．日本放送出版協会．
- 西宮紘（1992）：縄文の地霊—死と再生の時空．工作舎．
- 沼義昭（1979）：限りなき慈しみ＜観音＞．佼成出版社．
- 荻原秀三郎（2004）：鬼の復権．吉川弘文館．
- 岡部隆志等（2001）：シャーマニズムの文化学．森話社．
- 岡田重精（1982）：古代の齋忌（イミ）—日本人の基礎信仰—．国書刊行会．
- 小此木圭吾・河合隼雄（1989）：フロイトとユング．第三文明社．
- 小此木啓吾（1991）：精神分析から見た霊魂．季刊仏教．16. pp.82-90. 法蔵館．
- 小此木啓吾（2002）：フロイト思想のキーワード．講談社．
- 小此木啓吾・北山修編（2001）：阿閼世コンプレックス．創元社．
- 大村英昭（1996）：現代社会と宗教．岩波書店．
- 大村英昭（2003）：臨床仏教学のすすめ．世界思想社．
- 大森荘蔵ら編（1985）：新岩波講座哲学 7. トポス 空間 時間．岩波書店．
- 大森荘蔵ら編（1986）：新岩波講座哲学 13. 超越と創造．岩波書店．
- 太田清史（2001）：仏教教育と心理療法のあいだ．日本仏教教育学研究．9. pp.11-32. 大
正大学．
- 大島武彦編（1992）：民間の地蔵信仰．北辰社．
- 折口信夫（1956）：民族史観における他界観念．折口信夫全集 第16巻. pp.309-366. 中
央公論社．
- 折口信夫（1956）：原始信仰．折口信夫全集 第20巻. pp.196-216. 中央公論社．
- Otto, Rudolf（1917）：*Das Heilige*. 山谷省吾（訳）（1968）：聖なるもの、岩波書店．
- Rogers, Carl.R.（1980）：*A Way of Beeing*. Houghton Mifflin, 梶瀬直子（訳）（1984）：
人間性の心理学—わが人生と思想を語る．創元社．

- Rogers, Carl.R. (1989) : Karschenbaum.H.&Henderson V.L.(edited) : *The Carl Rogers Reader*. Houghton Mifflin. 伊藤博・村山正治監訳 (2001) ロジャーズ選集、上・下. 誠信書房.
- Rony, J.-Antoninne (1951) : *La Magie*. Collection Que Sai-Je. 吉田禎吾訳 (1957) : 呪術. 白水社.
- 三枝充恵・岸田秀 (1982) : 仏教と精神分析. 小学館.
- 相良亨等編 (1983) : 講座日本の思想 1. 自然. 東京大学出版会.
- 西光義敏編 (1996) : 親鸞とカウンセリング. 永田文昌堂.
- 桜井徳太郎編 (1983) : 地藏信仰. 雄山閣.
- 桜井徳太郎編 (1987) : 聖地と他界観. 名著出版.
- 佐々木孝次 (1992) : 祖霊という装置. 青土社.
- 佐々木宏幹 (1983) : 憑霊とシャーマン. 東京大学出版会.
- 佐々木宏幹等著 (1988) : こころを癒す—信仰と精神医学—. 同朋社.
- 佐々木宏幹・鎌田東二 (1991) : 憑霊の人間学. 青弓社.
- 佐々木宏幹 (1996) : 神と仏と日本人. 吉川弘文館.
- 佐々木宏幹 (2002) : <仏>と力. 吉川弘文館.
- 佐々木宏幹 (2004) : 仏力. 春秋社.
- 佐々木雄司 (1986) : 宗教から精神衛生へ. 金剛出版.
- 清水博 (2003) : 場の思想. 東京大学出版会.
- 島藺進、西平直 (編) (2001) : 宗教心理の探究. 東京大学出版会.
- 四天王寺監修 (2001～8) : 四天王寺カウンセリング講座 1～8. 創元社.
- Spiegelman, J.M. & Miyuki, M.(1985) : *Buddhism and Jungian Psychology*. Falcon Press. 森文彦訳 (1990) 仏教とユング心理学. 春秋社.
- 末木文美士 (2006) : 日本仏教の可能性. 春秋社.
- 須藤功 (1992) : 大絵馬集成. 法蔵館.
- 杉山幸子 (1996) : 宗教と心理療法. 日本文化研究所研究報告. 32. pp156-139. 東北大学.
- 鈴木大拙 (1972) : 日本の霊性. 岩波書店.
- Symington, Neville (1998) : *Emotion and Spirit*. Cassell. 成田義弘監訳 (2008) : 精神分析とスピリチュアリティ. 創元社.
- 多川俊映 (1989) : 唯識十章. 春秋社.

- 多川俊映（2004）：貞慶『愚迷発心集』を読む—心の闇を見つめる—。春秋社。
- 多川俊映（2012）：唯識 心の哲学—唯識三十頌を読む—大法輪閣。
- 多川俊映（2012）：合掌のカタチ。平凡社。
- 玉城康四郎（1985）：仏教の思想 3 日本仏教。法蔵館。
- 高橋美穂・鷺塚伸介（2007）：中年女性の憑依に関する心理学的考察。心理臨床学研究。24, 6. 日本心理臨床学会。pp.641-652.
- 高取正男（1983）：高取正男著作集 3 民族のこころ。法蔵館。
- 武田専（1990）：精神分析と仏教、新潮社。
- 竹村俊則（1961）：新撰京都名所図会巻 3。白川書院。
- 竹村俊則（1984）：昭和京都名所図会 5。駸々堂。
- 武内整一（2004）：「おのずから」と「みずから」—日本思想の基層—。春秋社。
- 玉城康四郎編（1979）：仏教の比較思想論的研究。東京大学出版会。
- 田中久雄（1989）：地藏信仰と民俗。木耳社。
- 寺川幽芳（2005）：親鸞の思想。宗教心理学の視点から。法蔵館。
- Tillich, Paul（1970）：*Offenbarung und Theologie*. Evangelisches Verlagswerk. 大宮溥
 訳（1979）：懷疑と信仰。ティリッヒ著作集第 6 巻。白水社。
- 友久久夫編（2010）：仏教とカウンセリング。法蔵館。
- 塚崎直樹（2001）：精神科主治医の仕事。星雲社。
- Turner, V.W.（1974）：*Dramas, Fields, and Metaphors—Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press. 梶原景昭訳（1981）：象徴と社会。紀伊国屋書店。
- 鶴見俊輔（1995）：神話的時間。熊本子どもの本の研究会。
- 鶴見俊輔（2010）かくれ仏教。ダイヤモンド社。
- 津城寛文（1995）：日本の深層文化序説—三つの深層と宗教。玉川大学出版部。
- 植島啓司（2000）：聖地の想像力—なぜ人は聖地をめざすのか。集英社新書。
- 上田正昭（2003）：日本文化の基層研究。学生社。
- 上田閑照（1992）：場所—二重世界内存在。弘文堂。
- 上野轟（2003）：臨床心理学的営みと宗教的心性。大阪樟蔭女子大学カウンセリングセンター報告書。2. 大阪樟蔭女子大学。pp.38-43.
- 梅原猛（1983）：地獄の思想—日本精神の一系譜。中公文庫。
- 梅原猛、山折哲雄（1995）：宗教の自殺—日本人の新しい信仰を求めて。PHP 研究所。

- 梅原猛（1989）：日本人の「あの世」観．中央公論社．
- 梅原猛（1997～2007）：京都発見 1～9．新潮社．
- 梅原猛（2002）：三人の祖師．小学館．
- 梅原猛（2010）：日本の伝統とは何か．ミネルヴァ書房．
- 梅原猛（2013）：人類哲学序説．岩波書店．
- 内山節（2007）：日本人はなぜキツネにだまされなくなったか．講談社．
- 内山節・秋月岩魚（2010）：自然の奥の神々．宝島社．
- von Franz, M.L.（1974）：*Shadow and Evil in Fairy Tales*. Spring Paublications. 氏
原寛訳（1891）：おとぎ話における影．人文書院．
- von Franz, M.L.（1980）：*The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairytales*.
Inner City Books. 角野義宏等訳（2004）：おとぎ話のなかの救済—深層心理学的観点
から—．日本評論社．
- 鷺田清一（2007）：京都の平熱—哲学者の都市案内．講談社．
- 渡辺哲雄（2002）：死と狂気．ちくま学芸文庫．
- 渡浩一編（1985）：延命地藏菩薩経直談鈔．勉誠社．
- 八木徹編（2001）：日本の通過儀礼．思文閣出版．
- 山口昌男（2000）：文化と両義性．岩波書店．
- 山中康弘・斎藤久美子編（1988）：河合隼雄教授還暦記念論文集・臨床的知の探究．上下．
創元社．
- 山折哲雄（1976）：日本人の靈魂観—鎮魂と禁欲の精神史．河出書房新社．
- 山折哲雄（1982）：日本人の心情—その根底を探る．日本放送出版協会．
- 山折哲雄（1984）：宗教民俗誌—聖と俗のトポロジー．人文書院．
- 山折哲雄（1993）：生と死のコスモグラフィ—．法蔵館．
- 山崎泰廣（1981）：密教瞑想と深層心理．創元社．
- 柳瀬睦男等編（1999）：シンポジウム「日常性のなかの宗教」．南窓社．
- 横江宗正（2009）：歴史の中の宗教心理学．岩波書店．
- 横浜市歴史博物館（編）（2008）：お願い！神様、仏さま—心絵馬にみる人々の願い．横浜
市歴史博物館．
- 横山博編（2003）：心理療法 言葉／イメージ／宗教性．新曜社．
- 横山博（2006）：心理療法とこころの深層—無意識の物語との対話—．新曜社．

- 横山博編（2008）：心理療法と超越性——神話的時間と宗教性をめぐって．人文書院．
- 頼富本宏編（2004）：聖なるものの形と場．法蔵館．
- 吉田敦彦（2006）：鬼と悪魔の神話学．青土社．
- 吉田禎吾（1976）：魔性の文化誌．研究社．
- 吉本伊信（1965）：内観四十年．春秋社．
- 吉本伊信（1975）：内観法．内観研究所．
- 吉本伊信（1983）：内観への招待．朱鷺書房．
- 吉本隆明・梅原猛・中沢新一（1995）：日本人は思想したか．新潮社．
- 吉津宜英（1987）：「縁」の社会学．東京美術．
- 湯浅泰雄（1981）：日本人の宗教意識．名著刊行会．
- 湯浅泰雄（1989）：かたち—日本思想の深層—．岩波講座・東洋思想・第16巻．岩波書店．
pp.3—53.
- 湯浅泰雄（1995）：共時性の宇宙観—時間・生命・自然—．人文書院．
- 湯浅泰雄（1997）：宗教経験と身体．岩波書店．
- 湯浅泰雄監修（2003）：スピリチュアリティの現在．人文書院．
- 鷺田清一（2003）：河合隼雄・鷺田清一．臨床とことば．TBSブリタニカ．
- 鷺田清一（2007）：京都の平熱—哲学者の都市案内．講談社．
- 渡辺哲雄（2002）：死と狂気．ちくま学芸文庫．